

ذَنْبُ عَلَيْهَا

الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبًا

جَدِيد
في مُقْتَدِمة ابن خلدون

دار الشهادة
بيروت - لبنان

جَدِيد
يُنْقَدَّمَةُ ابْنِ خَلْدُون

الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبًا

جَدِيد
في مُقدمة ابن خلدون

منشورات عويدات
بيروت - بياريس

جميع حقوق الطبع في العالم محفوظة للمؤلف ولـ
منشورات عويدات
بيروت - باريس

الطبعة الأولى ١٩٨٩

المقدمة

وراء كل انتاج عظيم في العلوم والفنون والأداب ، وخلف كل تخطيط ناجح في السياسة وال الحرب والمجتمع والاقتصاد و... اناس مبدعون واعلام نابهون وقادة عظماء كانوا مصدر المعرفة الانسانية في آفاقها التي لا تُحد ، والتطورات التاريخية في رحابها التي تمتد وتمتد .

الناس فريقان: فريق يتتمي الى الرعاة وفريق ينتمي الى القطيع . الفريق الاول هو فريق العظماء ، والفريق الثاني هو فريق سائر عباد الله ، وبينهما درجات وظلال تسد الفجوة وتنبع القطيعة وتحقق الوحدة بين الإنسان والإنسان .

ان الامم لا تقاد بعدد افرادها منها كان هذا العدد كبيراً انا هي تقاد بعدد اولئك القلائل الذين يشقون لها الطريق ، ويدللون لها الصعب ، وينهجون لها السبيل ، ويحددون لها قيمها ومثلها ومعاييرها ويضلون منارات لها كلما تقادم بها الزمن او طال عليها العهد او تقادمتها الاعاصير .

فالبعضاء في حياة الامم هم القمم التي نتطلع إليها بين المهاوي والمنحدرات، وهم المنائر التي تكشف الدياجير وتُفرِي الظلمات كأنها كواكب درية يهتدى بها الناس في البر والبحر والجو. انهم انداء الغمام التي تجود بها الطبيعة على مواكب البشر، فيمتطون اللُّج ويُحيون القفر، ويزرعون الارض بالخصب والعطاء. انهم الشمس تغمر الدنيا جمِعاً فيستنير الانسان بضوئها، ويتدفأ بناها ويستمتع بخيراتها.

إن الظلال الوارفة التي تنتفيأ بها في العلم والفلسفة والأدب، وسائل وجوه الحضارة ما هي الا اكْفَ او لئك الا فذاذ الذين مرروا على هذه الارض مرور الغمامات على الفيافي والقفار، فهطلت ومضت تاركة وراءها الخضراء والنورة والسُّقيا لقوم غراثٍ جياع عطاش بائسين.

ان الرجل العظيم ينتصب هامةً في التاريخ. انه مَثَلٌ على ما تستطيع الموهبة تحقيقه في مدة قصيرة جداً في مقاييس الزمن هي حياة انسان عندما يغذيها المثل الاعلى والعمل الدائب والعبقرية السامقة والرأي الأصيل.

وقد كان للعرب قسط وافر جداً من هؤلاء الاعلام الأفذاذ الذين ارسوا دعائيم حضارة راقية اسدلت للانسانية خدمات لا تُقدر بثمن. وابن خلدون احد هؤلاء الغُر الميامين. لقد كان ثمرة يانعة لحضارة تم نضجها وبلغت غايتها في

العصور الاسلامية المعروفة بعصور الانحطاط والتدهور . لقد كان آخر الغيث الذي توقف عن الهطول بعد أن أينع الثمر واتى الأكل وفرغ من تحقيق غاياته . فجفت الأرض وعم القحط ونودي بالويل والبئر وعظام الأمور .

أجل ، لقد كان ابن خلدون أحد أعمدة الفكر العلمي في الاسلام وقمة من قمم الثقافة العربية ومجداً من أمجادها التي تباهى بها الإنسانية جماء . انه يحتل منزلة فريدة في تراث العرب العلمي وفي تاريخ الفكر الانساني . فهو أحد الشوامخ الذين سيضلون دائماً لآلئ وهاجة تشع في منائر ثقافتنا وتشهد بخصوصية ماضينا ، كما تحدو بنا الى معاودة البناء واستئناف الحركة بعد أن جف النسغ ونضب المعين وتوقف العطاء .

لقد كانت (المقدمة) التي خلفها لنا ابن خلدون حدثاً فذاً لا في تاريخ التراث العلمي العربي وحده بل في تاريخ التراث الانساني كله . فهي نواة لعلم الاجتماع الذي لم يطرقه قبل ابن خلدون طارق ، كما اصطنعت احدث طرق البحث العلمي في دراسة التاريخ . ولا يدرك عظم الثروة الدفينة التي تختزليها تربة هذه (المقدمة) الا من له إمام كبير بعلم الاجتماع الحديث وأصول البحث التاريخي بالمعنى العلمي ، ثم أكب على دراسة نصوص (المقدمة) يانعam نظر واطراقة تفكير ، وقارن بين ما ورد فيها بما يقدمه لنا اليوم المختصون في ميدان علم التاريخ أو

الدراسات الاجتماعية الحديثة. هنالك يقع على اكتشاف جديد في هذين العلمين، ولا سيما علم الاجتماع، شبيه باكتشاف ارسطرخوس الساموسى أحد عباقرة علم الفلك والرياضية القدماء (القرن الثالث قبل الميلاد) عندما جعل من الشمس - لا الأرض - مركزاً للعالم قبل كوبيرنيقوس بما يقرب من ألفي عام ! فلم يفهمه معاصره والأجيال التي اعقبته وظلوا يأخذون ببادى الرأى المشترك مقلدين بطليموس لا يبعدون عنه حيلاً. حتى جاء كوبيرنيقوس البولوني فنقض ذلك بطليموس واعاد الحياة الى نظرية ارسطرخوس. وهكذا ابن خلدون. فقد سبق عصره بخمسة قرون وأكّد ان للمجتمع هوية مستقلة عن الأفراد وأهواهم وأن التاريخ لا يجري عفو الصدفة والهوى بل له قوانينه ونوماميسه، واكتشف طرائق الاستقراء العلمي في التاريخ، ووصل إلى نتائج في التاريخ والاجتماع هي من الحقائق الأساسية اليوم في هذين العلمين. ولكن أحداً من أبناء قومه لم يقدر قدره ولم يتتبّه إلى خطورة اكتشافاته. لقد كانوا في غفلة من هذا حتى جاء المحدثون من غير أبناء قومه وملته فأقرّوا له بالفضل واعترفوا له بحق السبق.

وإذ نقدم الآن هذه الدراسة الوجيزة لقراء العربية فإننا لا نبغي تعرّيفهم بكتشوفه في فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع - وهي كشوف كُتب الكثير عنها - بقدر ما نبغي ان نلقيهم الى

ناحيتين ظلتا مجهولتين في تراثه وها فلسفته الخاصة في الصحة والحضارة وآراؤه الرائدة السباقـة في علم الأخلاق. فلأول مرة في تاريخ الفكر العربي والانساني لا ينطلق ابن خلدون في دراسته للأخلاق من تأملات وشطحـات فلسفية ذاتية على طريقة الفلاسفة التقليديـين من يونان وعرب، وإنـما هو ينطلق من معطـيات وحقـائق وضعـية علمـية تجعلـه بـحق على رأس أصحاب الاتجـاه العلمـي في دراسـة الأخـلاق. ولـذلك سـنـمرـ عـابـرين على نـواـحي اـنـتـاجـهـ الكـبـيرـ التـيـ أـشـبـعـتـ درـاسـةـ وـتـحـيـصـاـ، وـسـنـقـفـ وـقـفـةـ طـوـيـلـةـ نـسـبـيـاـ عـنـدـ آرـائـهـ فيـ الـأـخـلـاقـ وـمـوـقـفـهـ منـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ الصـحـةـ وـالـحـضـارـةـ. فـلـعـلـ فيـ هـذـهـ الـدـرـاسـةـ مـاـ يـحـفـزـ الـبـاحـثـيـنـ عـلـىـ اـعـادـةـ قـرـاءـةـ (ـالـمـقـدـمـةـ)ـ مـرـةـ أـخـرـىـ وـالـغـوـصـ عـلـىـ دـرـرـهـاـ، وـعـسـىـ أـنـ يـجـدـ الـغـواـصـيـنـ دـرـأـ جـدـيـداـ...ـ

ترجمته وعصره

(٧٣٢ - ٨١٨ هـ / ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م)

١ - ترجمته

هو علي الدين ابو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خالد بن عثمان بن هانيء بن الخطاب بن كريب بن معد يكرب بن الحارث بن وائل بن حجر . فهو سليل اسرة من اعرق الأصول العربية اليهانية في حضرموت . نزح بعض أفرادها الى الحجاز في العصور السابقة على الاسلام ؛ واشتهر منهم في صدر الاسلام وائل بن حجر أحد صحابة النبي ، و خالد بن عثمان (المعروف بخلدون)^(١) الذي دخل الاندلس مع الفتح الاسلامي سنة ٧١١ م فاستقرّ هو وأسرته في قرمونة ثم في اشبيلية . وحدث بعد ذلك ان انتقلت تلك الأسرة الى تونس وفيها أقامت ، الى مولد جهيدنا العلامة ابن خلدون .

وقد عني ابن خلدون هذا بتدوين تاريخ مفصل لحياته منذ نشأته حتى قبيل وفاته ووقف على ذلك كتاباً على حدة سمّاه

(١) جرت عادة أهل الاندلس والمغرب على زيادة الواو والنون في الأعلام للدلالة على تعظيم أصحابها (خلدون ، حدون ، زيدون ... الخ).

(كتاب التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً). وقد ذكر في هذا الكتاب انه ولد بتونس سنة ٧٣٢ هـ وربى في حجر والده الى أن أيقع. وقرأ القرآن ودرس الفقه وتعلم صناعة العربية والعلوم العقلية والمنطق وسائر الفنون الحكيمية والتعليمية. وعندما بلغ الثامنة عشرة من عمره حدث له حادثان خطيران عاقااه عن متابعة دراسته. احدهما حادث الطاعون الجارف الذي كان نكبة كبيرة وصفها ابن خلدون بأنها « طوت البساط بما فيه » و « ذهب الأعيان والصدور وجميع المشيخة وهلك أبوابي رحمها الله » كما قال. وأما الحادث الآخر فهو هجرة معظم العلماء والأدباء الذين افلتوا من هذا الوباء الجارف وانتقاهم من تونس الى المغرب الأقصى.

فتوقف عن الدراسة وأخذ يتطلع الى تولي الوظائف العامة، فاتصل به الوزير أبو محمد بن تافراكين وقلده (كتابة العلامة) عن السلطان أبي اسحق بن يحيى وهو لم يبلغ العشرين من عمره بعد. تم ذكر لأبي عنان ملك المغرب الأقصى - وكان يجمع العلماء من بلاطه فاستقدمه إليه واستعمله في كتابه والتوفيق بين يديه. ولكن نفسه كانت تطمح الى الوزارة فاشترك في الدسائس التي انتهت به الى السجن. وتوالت عليه الوظائف بعد ذلك تترى، وكان جميع الحكام يخطبون وده. ثم رحل الى الأندلس وقصصوا ابن الأحمر. صاحب غرناطة وصارت له عنده

حضرته، وهناك سفر عنه الى الطاغية ملك قشتالة لإتمام عقد الصلح بينه وبين ملوك العدوة. فلقي الطاغية باشبيلية وعاين آثار سلفه بها وعامله من الكرامة بما لا مزيد عليه، وطلب الطاغية منه المقام عنده وان يرد اليه تراث سلفه باشبيلية فرفض ابن خلدون وعاد الى غرناطة بعد إتمام مهمته. فأقطعه السلطان قرية من أراضي السقى بمرج غرناطة لنجاحه في السفارة التي انتدب لها. ثم ترك الأندلس الى افريقيا. وبعد احداث كثيرة وفتن متلاحقة قلبت له ظهر المجن اعزل المناصب العامة وأخذ يراقب الاحداث عن كثب ويتعقب سيرها ليرى ما عسى أن تنتهي عليه من قوانين تخضع لها ظواهر الاجتماع. فكانت مشاهداته وتجاربه مواد صالحة وأساساً لكتابه مقدمته العضيمة. ونزل بأهله في قلعة أولاد سلامة، وتقع في مقاطعة وهران بالجزائر اليوم. فأقام بها أربعة أعوام متخلياً عن الشواغل كلها، وكان يومئذ في نحو الخامسة والأربعين من عمره وقد نضج تفكيره وآذن أن يؤتى ثمرته. فبدأ بكتابه مؤلفه العظيم وهو مقيم بالقلعة يكتب (المقدمة) أولاً ثم أخذ في إتمام تاريخه. وإذا كان ينقصه كثير من المصادر الضرورية في مقامه المنعزل هذا، فقد تشوّف الى مطالعة الكتب والدواوين التي لا توجد الا بالأمصال بعد أن أملى الكثير من حفظه وأراد التبيح والتصحيح. فاعتزم الرحلة الى تونس حيث

قرار آبائه. فراجع في ذلك سلطان تونس الذي بادره بعهوده بالأمان والاستحثاث للقدوم. وحجا السلطان وفاته وبر مقدمه وبالغ في تأسيسه وبعث إلى الأهل والولد. وعندما بلغ الخمسين من العمر اعتزم الرحلة إلى المشرق فاستأذن السلطان بقضاء فريضة الحج فأذن له. وكان بالمرسى سفينة مقلعة إلى الإسكندرية فركب السفينة وانتقل إلى الإسكندرية التي أقام بها شهراً لتهيئة أسباب الحج. ويبدو أن أسباب الرحلة إلى مكة لم تتهيأ له فانتقل إلى القاهرة وانثال عليه طلبة العلم بها، وجلس للتدريس بالجامع الأزهر. وهناك أرسل في طلب أهله وولده من تونس، فأصاب السفين قاصف من الريح فغرقت، وذهب الموجود والسكن والمولود. وهناك تولى قضاء المالكية فقام به أحسن قيام لا تأخذ بالله لومة لائم ولا يرغبه عنه جاه ولا سطوة، معرضًا عن الشفاعات والوسائل. فكثر الشغب عليه من كل جانب. وعزل من هذا المنصب مرات وأعيد إليه مرات. واعتزم قضاء فريضة الحج. وبعد قضاء هذه الفريضة رجع إلى القاهرة وعكف على قراءة العلم وتدريسه. وما غزا تيمورلنك بلاد الشام اتصل به ابن خلدون وطماع في أن ينال الخضوع عنده. فأكرم تيمورلنك مثواه ثم أجازه وصرفه. وقد أخبرنا في (التعريف) بتفاصيل رحلته هذه التي كانت آخر معامراته وأعماله السياسية. فعاد إلى مصر وظل فيها إلى أن أدركته الوفاة بعد أن بلغ

الثامنة والسبعين من عمره.

٣ - عصره

كان ابن خلدون ثمرة من ثمرات آخر الموسم. فقد عاش في وقت حافل بالاضطرابات والقلائل والفتن، وفي فترة نكسة شديدة أصابت تاريخ العرب السياسي بعد ذلك الازدهار الفكري والاجتماعي والاقتصادي الذي تميز به العالم العربي الإسلامي ما بين القرن الثامن والقرن الحادي عشر أو الثاني عشر، ذلك الازدهار الذي دعي باسم (المعجزة العربية) اذا جاز استعمال هذه الكلمة بالنسبة الى العرب أو غيرهم.

واستقر بوجل وقلق في مملكة غرناطة حيث كانت دولة الإسلام الزاهرة تكافح كفاحها البطولي الرائع والأخير للابقاء على صيابة من حضارة عظيمة ولت ومضى عهدها ..

وكان يحكم هذه البقية الباقية من الأندلس بنو الأحرر الذين كثيراً ما كانوا يتنافسون على الحكم فيما بينهم ويقاتل بعضهم بعضاً، فيتيخون بذلك الفرصة لأعدائهم ان يستقروا عليهم وينتزعوا منهم السيادة والسلطان. وأصبح المسلمون - بعد أن كانوا قبلة الإسبان يترسم هؤلاء خطاهم ويسيرون على منهاجهم - يحتذون هم حذو الإسبان ويقتلون آثارهم، وهذا لعمري من امارات الضعف والذبول. ولقد تنبأ ابن خلدون

إلى هذه الظاهرة الخطرة، فادرك بشاقب بصره أن دولة الإسلام في الأندلس قد دالت أو هي على وشك أن تدول، وإن هذا الضل الذي تفيأ به العرب زائل عما قريب.

ولم يكن المغرب أقل تعرضاً من الأندلس للتمزق الداخلي والنزاع بين ولاة وحكام يتنافسون مرضياً مأسفاً، بدلاً من أن يتحدوا ليدافعوا عن دولة الإسلام في الأندلس دفاعاً سلافهم المغواير من المرابطين والموحدين. فقد تجزأت بلاد المغرب بعد انقراض دولة الموحدين منذ القرن السابع للهجرة وانقسمت على نفسها ثلاثة أقسام يحكم كل قسم منها أسرة حاكمة: بنو مرين في المغرب الأقصى (مراكش)، وبنو عبد الواد في المغرب الأوسط (المجذائر)، وبنو حفص في المغرب الأدنى (تونس). وكان التناحر على أشدّه بين هذه الدول الثلاث ولا سيما بين دولةبني عبد الواد التي كانت محصورة بين الدولتين الآخريتين، وبالتالي كانت حدودها في حالة مدد وجزر وعدم استقرار دائم. وكثيراً ما كان الوزراء في هذه الدول الثلاث يتقضون على أمرائهم فيخلعونهم أو يقتلونهم ويُنصبون مكانهم دمّى من أبناءائهم القاصرين يُسخرونهم لأغراضهم ويكونون طوع أنتاملهم، فيثرون بذلك أطامع الآخرين من يستشعرون في أنفسهم القدرة على الطعن والغلوة، ويهيئون لثورات مضادة أخرى وقتن لا تدع مجالاً

لاستقرار الأمور على حال من الأحوال.

وتشاء الأقدار أن تضمَّ إلى هذا المسرح عنصراً جديداً من عناصر الصراع في شمال إفريقيا سيكون له أبعد الأثر في تفكير ابن خلدون، ألا وهو جماعات البدو - العربية والبربرية - الناشئة في أقطار بلاد المغرب، والذين كان الولاة يستعينون بهم على تحقيق أطماعهم، وما أشبههم بجنود المرتزقة الذين يلبون دعوة من يدفع لهم ثمناً أعلى. وكانت حملاتهم في غالب الأمر حملات هدم وتخريب: في بينما أهل المدن يبنون ويعمرون إذا بهؤلاء يهدمون ويخرّبون. ولقد عاشر ابن خلدون القبائل البدوية مدة طويلة وكان له بينها نفوذ كبير استطاع به أن يؤثّر في سياسة الدول المغربية تأثيراً ملحوظاً.

ولم يكن المشرق بأسعد حالاً من الأندلس وشمال إفريقيا وإن نعم بشيء من الاستقرار النسبي. فالخروب الصليبي كان تدمي جروحه، وكانت جحافل التتار المدمرة تتهدرّه وتفتّ في عضده. ولو لا يقضة مصر وثباتها في وجه هذا الإعصار المغولي لتهدمت حضارة الإسلام ولا انفرط عقدها وذهبت ريحها. ومما يُ يكن من أمر هذه الفتنة والقلائل التي اجتاحت الشرق فإن ابن خلدون قد ظل بعيداً عن صراع الأحداث فيه، أو على الأقل ان انتقاله إليه قد تم بعد كتابة (المقدمة). ولذلك لم يكن له كبير أثر فيها رغم أنه قد سُلّم أربعين وعشرين سنة من

حياته الأخيرة في غمرة أحداثه. فلئن كان نشاطه في الاندلس وشمال افريقيا منصرفًا إلى السياسة وصنع الأحداث، فقد كان في المشرق مخصوصاً في التدريس والقضاء والمحيدة في القول والعمل.

وعلى نقیض العالم الاسلامي بجناحيه المشرقي والمغربي كانت أوروبا تنقض عنها أسماءها البالية وتحفّز لوثبها التاريخية الجباره مقبلة على عهد جديد من الاصلاح الاجتماعي والتنظيم السياسي والرقي الفكري. فقد كانت على أبواب نهضة عتيدة نقلها من القرون الوسطى الى العصر الحديث وتسلس لها قياد التاريخ.

لقد دالت دولة العرب والإسلام بعد ان حلّت الأمانة وقامت بأعباء الرسالة، فاستفرغت امكانياتها الخيرة وآتت أكلها ثم قعدت بها الهمة وتوقفت عن المسير. حتى جاء الغرب فتابع التسيار وانطلق يستحدث الخطى لا يلوى على شيء. وهكذا فال أيام دُول.

في هذا الجو نشأ ابن خلدون وترعرع: شرق تغرب شمسه، وغرب ينبلج صبحه. وهو بطبيعة الحال أشد التصاقاً بالشرق وأفول نجمه منه بالغرب وإقبال عهده.

في هذا العصر المضطرب المشحون بالأحداث عاش ابن خلدون، وفي عوادصه وأنوائه تجلّد واستبسّل، وكان لذلك

كله أثر في انتاجه العظيم. وفي خلوة تبعث على إصاحة السمع وإرهاق البصر اتيحت لابن خلدون في قلعة بنى سلامه اطلالة على التاريخ الاسلامي كله بل التاريخ العام أيضاً، فراح يتأمله ويحيل النظر فيه. فلم يدع ظاهرة من ظواهره الا درسها وحللها وبين أغراضها، ثم عللها وأتى على أسبابها، كل ذلك بنبرة علمية شاملة وعلى أساس منهاج وضعىي دقيق. فانثال عليه ما يشبه الاهام الفياض وأبدع تلك (المقدمة) التي كانت فريدة في أصالتها وحيدة في جديتها وطراحتها، طليعية رائدة في أبحاثها ومواضيعاتها.

آثاره وأسلوبه وشخصيته

١ - آثاره

لابن خلدون مؤلفات كثيرة أوردتها صديقه الوزير لسان الدين بن الخطيب في كتابه (الإحاطة في أخبار غرناطة) في الفقه والأصول والفلسفة والمنطق والرياضية. ولم يصل إلينا شيء من هذه الكتب، كما أن ابن خلدون لم يشر إليها في (التعريف) الذي كتبه ترجمة لحياته. وهذا من غرائب أحواله. وإنما أشار فقط إلى كتاب كتبه لتمورلنك عندما اجتمع به خارج دمشق في وصف بلاد المغرب، فأمر تمورلنك بترجمته إلى اللسان المغولي. ونحن لا نشك في صدق ابن الخطيب، لأن ابن خلدون له ثقافة عميقة راسخة في هذه الميادين جمِيعاً و(المقدمة) أكبر شاهد على ذلك، فلم يغادر فيها علماء إلا كتب فيه وأفاض في الكلام عليه، هذا فضلاً عما في (المقدمة) من مبتكرات واكتشافات رائدة في علم التاريخ وعلم العمران وعلم الأخلاق.

إن الأثر الوحيد الباقي من ابن خلدون هو (كتاب العبر

وديوان المبتدأ والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) وهو الكتاب الوحيد الذي وصل اليانا منه بقدمة وملحقة (التعريف بابن خلدون). كما وصلت اليانا نسخة اخرى مستقلة من (التعريف) أكثر استيعاباً لتاريخ حياته من النسخة الملحقة بـ (كتاب العبر).

ويتألف (كتاب العبر) من ثلاثة أجزاء :

الجزء الأول « في العمran وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصناعات والعلوم وما الى ذلك من العلل والأسباب ». وهذا الجزء هو المعروف باسم (مقدمة ابن خلدون) التي نال بها شهرته العظيمة.

الجزء الثاني في « أخبار العرب وأجيالهم وأو لهم منذ بدء الخليقة الى هذا العهد ». وفيه الإمام بعض من عاصرهم من الأمم والمشاهير ودولهم ، مثل البيسط والسريان والفرس بني اسرائيل والقبط ويونان والترك والروم ».

الجزء الثالث يتناول « أخبار البربر ومواليهم من زناته وذكر أوليائهم وأجيالهم ، وما كان بديار المغرب خاصة من الملك والدول ».

وينتهي بكتاب مستقل ضمته ابن خلدون تاريخ حياته وجعل عنوانه (التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً). والجزء الأول أو (المقدمة) من الأعمال الكبرى للفكر

الإنساني على مر العصور. فهي حدت هام في عالم التأليف المغربي خاصة والعريي عامة جعل ابن خلدون من رواد الفكر العالمي. إذ وضع فيها الأسس الأولى لفلسفة الحضارة وعلم التاريخ وعلم الاجتماع. وهي فوق ذلك دائرة معارف شاملة لم يدع فيها ابن خلدون علماً من العلوم إلا تناوله وعرض أمهاه سائله واستوفى أغراضه ونوه بأبرز ما ألفه المؤلفون فيه. بذلك فقلما ظفر كتاب عربي من كتب التراث من عناية الباحثين المحدثين في العالم كله على اختلاف اجناسهم والوانهم واديائهم بمثل ما ظفرت به (المقدمة)، فترجمت الى عشرات اللغات وكتبت عنها آلاف الفصول، وتوفرت على دراستها خير القرائح، وانشالت على الأذهان بوعي منها سوانح الأفكار والمعاني.

إن الأصلة الحقيقة في هذه (المقدمة) إنما هي في التحليل المنهب الموضوعي للعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية والطبيعية التي تؤثر في تكوين الوحدات السياسية وفي تطور الدولة. وكانت نتيجة هذا التحليل المليء باللمح والنظر نشوء علمين جديدين هما علم التاريخ وعلم العمران فضلاً عن بعض النظريات المتفرقة في المعرفة والأخلاق والاقتصاد والاقتصاد السياسي. وقد استمدَّ ابن خلدون بعض المواد التي بني عليها تحليله من تجربته الشخصية الخاصة كما استمدَّ بعضها الآخر من

المصادر التاريخية التي وصل إليها والعلوم الدينية التي نضجت قبله. ففهمها جميعاً وتأولها على طريقته الخاصة ومنهاجه الفريد، وأسفرت مخاض العبرية فيه عن تراث فذّ أضاف الكثير إلى رصيده الفكر الإنساني وزاد في أبعاده وآفاقه.

٣ - أسلوبه

ينقسم الكلام على أسلوب ابن خلدون إلى قسمين اثنين: أسلوبه في الديباجة وأسلوبه في سائر كتاباته. فهو لم يلتزم أسلوباً واحداً في كتاباته كلها، بل لقد كان له أسلوب مسجع ركيك يعكس الأسلوب الذي كان سائداً في عصره ويظهر في ديباجة (المقدمة) وافتتاحياتها؛ وأسلوب آخر سهل مرسلاً يظهر في سائر كتاباته. فقد كتب ابن خلدون الديباجة بأسلوب مسجع متكلف محسو بالاستعارات ومحسنات البديع جرياً على عادة الكتاب آنئذٍ في الافتتاحيات التي كانت وسيلة لاظهار البراعة والتمكن من مفردات اللغة والقدرة على اللعب بالألفاظ والتركيب. فكان لزاماً على ابن خلدون أن يجارى عصره في ذلك حتى لا يُنسب إلى الضعف.

حتى الآن نجد ابن خلدون يساير روح العصر في أسلوب الكتابة، ولكنه لا يعفي في هذه المسيرة بغير حدود، بل نراه يحدّ من طغيان هذه الروح ويضع لها قيوداً تظهر في كتاباته

الآخرى، وهنا تبرز شخصيته، حيث تخلص من قيود السجع ومحسّنات البدىع التي كان النثر العربي مكتبلاً بها.

وإذ تحرر ابن خلدون من قيود السجع وعدل عنه إلى السهل المرسل، فقد أصبح يجري على السجية ويهم يابراز المعانى والأراء أكثر منه بالصيغ والألفاظ، حتى لقد كان يضحي بالسبك اللغوى للحفظ على روح المعنى وعلى منطق البحث ووضوح الغاية.

لكن ذلك لا يعني ان ابن خلدون كان واضحاً في كل كتاباته. إذ تقصير جمله فتبعد جلية واضحة، وقد تطول فتغمض وتعقد. ومصطلحه قلق أحياناً: فهو يستعمل اللفظ الواحد في أكثر من معنى. ويؤدي المعنى الواحد بأكثر من لفظ، وينبع الألفاظ والعبارات من المعانى ما يخرج بها عن معانيها المشهورة المتعارف عليها. وتحسن وأنت تقرؤه بالصعوبة التي كان يعانيها في التعبير عن بعض أفكاره بوضوح. وهذا راجع بغير شك إلى جدة الموضوعات التي كان ابن خلدون يطرقها لأول مرة. فللعبارة عنها كان لزاماً عليه أن يشتق لها من بعض الأصول العربية مفردات لم يسبق اشتقاقها منها وأن يستعمل كثيراً من المفردات في معانٍ جديدة لم يسبق استعمالها فيها، وإن كانت تؤتى إلى معانيها الأصلية بعلاقة من العلاقات المقررة في علم البيان. لذلك جاء

فكرة أحياناً غير محكم وعباراته غير دقيقة. فإذا أردنا دراسة (المقدمة) لا بد لنا أن نفهم مبدئياً تعابيره ومصطلحاته لنفهم آراءه ونظرياته.

من ذلك مثلاً أنه يطلق كلمة (عمران) على الاجتماع الانساني و (علم العمران) على البحث التي تدرس ظواهر هذا الاجتماع للكشف عن القوانين المسيرة لها. فعلم العمران عند ابن خلدون إذن هو علم الاجتماع في اصطلاحنا اليوم. وكذلك قد يتسع ابن خلدون بكلمة (بدو) لتشمل كل نمط من أنماط الحياة لا تتوفر فيه أسباب الرفه والترف ولا يكثر فيه العمران لعدم توفر أسبابه المادية. كما يستعمل ابن خلدون أيضاً كلمة (التوحش) للسكن في الصحراء والتوغل فيها بعيداً عن الحضارة، دون أن يقصد به ما ينصرف إليه الذهن في العادة من الوحشية في الطبيع. و (العصبية) أيضاً لها في مصطلح ابن خلدون معنى أخص من معناها المألوف، إذ تدلّ عنده على القوّة والمنعة الناشئتين من روابط القرابة بين أفراد العشيرة أو القبيلة.

لكن أهم مصطلحات ابن خلدون وأكثرها التباساً وتعقيداً إنها هي كلمة (عرب) فهو يستعمل هذه الكلمة استعمالات مختلفة لا تتحصر في معنى واحد. فهو يستعملها غالباً للدلالة على البدو والقبائل الرحل. ومن هنا اقتران هذه الكلمة عنده

بالتتوحش والخراب والغيث والانتهاب والأمية. وقد يستعملها أيضاً ليقصد بها الحضر من العرب وحدهم. وقد يستعملها أخيراً لتشمل البدو والمستقرّين من العرب في القرى والأمصار، وكثيراً ما يلّجأ إلى الوصف والتخصيص ليتضّح مقصدّه. ولموضع هذا اللبس في الكلمة (عرب) وقعت أخطاء عظيمة في فهم موقف ابن خلدون من العرب حتى لقد ظنّت به الظنون^(١).

وإذا استثنينا هذه الحالات التي تضطرب فيها عبارة ابن خلدون وهي قليلة نسبياً، فإن أسلوبه يظلّ مع ذلك من الأساليب العلمية المثقفة الرصينة التي تفید ذوقاً لغوياً رقياً وحسناً أدبياً مرهفاً ومقدراً عظيمة فائقة على معالجة الموضوعات العقلية والبحوث الاجتماعية والحضارية. وفي هذا الأسلوب من الغنى والعمق وقوّة التدليل وترابط الفكر وحسن الأداء والتناسق، ما يغري بمتابعة المطالعة واستكمال القراءة حتى آخر الكلمة فيها. إذ لا ينزع ابن خلدون منهج خاص في التأليف: فهو يسير ما وسعه الأمر سيراً منطقياً، فيبرهن ويعتلّ، وينتقل من الخاص إلى العام، ومن العام إلى الخاص، على نظام مرسوم ويعنى بالترتيب والتبويب والقسمة إلى أجزاء ومقدمات، وفصل.

(١) انظر ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون. صفحة ١٥١ - ١٦٨. انظر أيضاً كلمة د. عبد العزيز الدوري في مهرجان ابن خلدون المنعقد ببغداد سنة ١٩٦٢ صفحة ٥٠٥ - ٥٠١.

و (المقدمة). من أوضح الأمثلة على ذلك: فقد بدأها بخطبة أو ديباجة، تلتها مقدمة في فضل التاريخ وأغلاط المؤرخين. ثم قسم الكتاب الأول إلى ستة فصول يعرض في الأول للعمران البشري بوجه عام في ست مقدمات؛ ويعرض في الثاني للعمران البدوي؛ وفي الثالث للدولة والخلافة، وها فصلان طويلان ومتعادلان وتحت كل منها أقسام؛ ويعرض في الفصل الرابع للعمران الحضري وهو صغير كالفصل الأول؛ وفي الخامس للمعاش ووجوه الكسب؛ وفي السادس للعلوم والتعليم وهو أطول الفصول؛ وتقسيمه متدرج متلاحم فيه ربط وتنسيق وحسن أداء.

٣ - شخصيته

كان ابن خلدون ليساً فصيحاً حسن الترسل، متوفد الذهن خصب التفكير دقيق الملاحظة فيها يقرأ ويرى، كبير النفس زاخر النشاط، متمكناً في العلوم والمعارف المنتشرة في عصره. يقلب الأخبار على وجهها ويكشف زيفها، ويتابع الفواهر الإنسانية المختلفة ويستنتج منها ما يستنتاج من أحكام. حفظ القرآن في صغره وجوده بالقراءات، وتلقى على أبيه ثم على كبار مشايخ تونس وفاس طائفة كبيرة من العلوم التقليدية واللغوية والعلقية. فدرس التفسير والحديث والفقه المالكي

وأصول الفقه وعلم الكلام واللغة في مختلف فروعها، كما درس المنطق والفلسفة والرياضيات والعلوم الطبيعية. وعلى الرغم من شؤون السياسة التي استأثرت بعد ذلك بقسط كبير من نشاطه في مرحلة شبابه، فإنه لم ينقطع عن متابعة الدراسة واستيعاب التراث الثقافي القديم، ومتابعة الحركة الفكرية في عصره، والاطلاع على ما يظهر في العالم حوله من بحوث وآراء. فإن ما كتبه في الباب الأول من (المقدمة) عن الجغرافيا وفي الباب السادس عن العلوم وأصنافها يدلان على قدم راسخة في العلم و مختلف فروعه. فهو مؤلف موسوعي لم يغادر أي فرع من فروع المعرفة السائدة وقتئذ في العالم العربي والاسلامي الا ألم به ووقف على اصوله ومناهجه ومسائله؛ وكان ابن خلدون الى جانب تمكّنه في البحوث العلمية محدثاً بارعاً رائعاً المحاضرة، يخلب الباب ساميّه بمنطقه وذلاقة لسانه وبلاعة عباراته. كيف لا وهو من أعلام الأدب العربي وأمراء البيان ! وقد رأينا كيف كان له أسلوبه الخاص في الترسّل والكتابة والمخاطبات تحدّى بها الأسلوب الركيكة السقيمة السائدة التي كانت تنوء بأغلال السجع ومحسّنات البديع. وحتى الشعر فقد ألم به ابن خلدون ونظم عدة قصائد، ولكنه لم يكن شاعراً مطبوعاً، فالشعر ليس ملكرة له.

وكان ابن خلدون فوق ذلك مؤمناً متديناً، وذلك ظاهر

في كل ما كتب وأنتاج. فإنَّ المتبع لجميع مباحث (المقدمة) وللتعابير الواردة فيها يتأكد من عمق إيمان الرجل ومن اعتقاده الراسخ بوجود الله، حتى أنَّ البعض قد ذهب إلى حد التشكيك في تراهته العلمية. وليس الأمر كذلك. فإذا كان الكثيرون ينعون عليه ورود بعض الآيات والتعابير الدينية في (المقدمة) فإنَّ ذلك لم يؤثر في شيء في حريته الفكرية وأبحاثه العلمية. فهو يسجل الواقع بموضوعية أخاذة ثم يضيف إلى ذلك ما يقتضيه المقام من الآيات والتعابير والأقوال المأثورة. وهو لا يميل كثيراً إلى الحجاج العقلي في شؤون الدين، بل يؤثر الإيمان بما وضح والسكوت عمما لا يتضح. فرأيه في ذلك أقرب ما يكون إلى السلف وأهل السنة. فهو يأخذ بظاهر الأمور الدينية المتعلقة بالعقائد والعبادات ويكره التعمق فيها كما كان السلف في صدر الإسلام. وهو يرى ألا تعارض بين العقل والشرع سوى أنَّ كل واحد منها في طور غير طور الآخر، غير أنَّ طور العقل قاصر عن بعض الادراكات كالروح والبعث وان نطاقه ضيق.

وهو مفكر متزن لا يُصدر أحكاماً جازمة ولا يميل مع عاطفة أو هوى، بل تراه يقيد استنتاجاته كلها بما هو مشاهد في الاجتماع الانساني أو بما بلغه أو عرفه أو تضافرت عليه الأدلة. وقلما نعثر في (المقدمة) على آثار الاندفاع وراء المجردات

والاسترسال في طريق الاستنتاج والانسياق في التعميم.

ونعم ابن خلدون فوق هذا وذاك بقسط وافر من الجرأة والطموح والثقة بالنفس إلى حد المغامرة. وكان لا يخلو من دهاء وحسن الخبالة. شهدت بذلك سفارته وتصرّفاته. وكان معتقداً بنفسه إلى حد أنه كان نهازاً للفرصة، يسعى إلى مصلحته الشخصية أولاً. وهكذا فللرجل هنات، ولكنها هنات هيئات. ومن ذا الذي تُرضي سجاياه. كلّها؟

ومهما اختلف الرأي في شخصية ابن خلدون، فإن هذه الخلل والمواهب على كلّ حال قد رفعته إلى ذروة المحوادث وجعلت منه شخصية ظاهرة في تاريخ الدول المغربية والأندلسية تأخذ بقسط بارز في تطورات تلك الدول وتقلباتها وتشترك أحياناً في عوامل نهوضها أو سقوطها، وأحياناً تشير بينها ضرام الكيد والتنافس والقتال. وكانت أحوال الدول والقصور المغربية في ذلك العصر مما يفسح مجال التهوض والتقديم للطامعين ذوي الكفاية والعزم، فاستطاع ابن خلدون أن ينعم بالزعامة والنفوذ الواسع بين أشدّ القبائل شكيمة وأجفاهها طباعاً، وأن يضفر بثقة الولاية والحكام والأمراء. وكان له من حياته وتقلبه في المناصب وأسفاره وسفاراته خبرات جمة ومشاهدات عظيمة في شؤون الاجتماع الانساني وقف بها على أسرار السياسة وتقلبات الدول وسبب نشوئها

وتتطورها وازدهارها وانهيارها ، خاصةً وإنه قضى نحو ربع قرن في خوض غمار السياسة ودسائس الولاة والحكام ، متقلباً في خدمة القصور والدول المغربية والأندلسية يدرس أمورها ويستقصي أحواها ويتابع سيرها وأخبارها ، ويتجاذب بين القبائل يتأمل طبائعها ، ويتفهم منازعها ويتعمق أحداثها وظواهرها ، ويستوعب ذلك كله بمنظره واحدة ولمحة شاملة واستقصاء عام .

جمع فأوعى : دقة الرياضي ، وملائحة العالم ، وتجرد الباحث وإخلاص العاشق ، وانكفاء العابد ، وقدرة الفيلسوف على الاستنتاج والنظر ، وأسلوب الأديب في الشرح والبسط . وله قدرة عظيمة على المقارنة والموازنة بين الملاحظات والأراء لاستخراج القوانين وعمم النتائج . فتراه يجمع الظواهر ويستقرئ أوجه التشابه بينها ويردّها بعضها إلى بعض ، ويبحث عن أسبابها ، ويفرق بين ما ينجم عنها وما يترتب عليها بطريق اللزوم ، حتى ينتهي إلى القوانين العامة التي تخضع لها في سيرها وتعاقبها . وهكذا فاستقراء الظواهر واستخلاص القوانين هما أحسن ما يمتاز به رجل العلم ، كما هي أحسن خصائص ابن خلدون أيضًا . لذلك جاءت (المقدمة) فتحاً كبيراً في عالم البحث التاريخية والاجتماعية وحدثاً عظيمًا في تاريخ العلم والفكر كما سرر في حينه .

علم التاريخ

كانت الأساطير هي الطابع العام للرواية التاريخية في العصور القدิمة، لأن الأسطورة تشير الإنسان القديم أكثر مما تشيره الحقيقة الواقعة، ولأن الخيال والتوهם أشد سيطرة على نفسه من الرؤية العقلية والمشاهدة الحسية. فليس يسير آن على الإنسان العادي - ناهيك بالانسان القديم - رؤية الحقائق التاريخية كما هي في الواقع لأن هذه القدرة نتيجة التربية والنضج وثمرة من ثمرات الثقافة العالية التي لا تتوافر لكل أحد.

وقد لوحظ أن الشعر كان في كثير من الأحيان أسبق من النثر في آداب الشعوب القدิمة وأثارها. ولا غرو في ذلك: فالشعر عهاده الأخيلة والصور والاحاسيس، بينما النثر يقوم في الغالب على الفكر والرؤى والمنطق. ولذلك كان الشعر القريب من الإنشاء التاريخي كثير الشيوع لدى معظم الأمم القدิمة قبل أن يكون لها تاريخ معروف. فالمند تفخر بالرمایانا

والمهاجرات ، كما يشيد اليونان بالاليادة والاوديسا قبل أن يعرفوا الأدب التاريخي.

وقد بلغ بعض الأمم القديمة مستوى حضارياً عالياً ، ومع ذلك فان هذه الأمم لم توفق في إجاده فن كتابة التاريخ. فقد كانت كتابة التاريخ عند قدماء المصريين والأشوريين مقصورة على سلسلة انساب الملوك والأسر الحاكمة وعلى ذكر الغزوات الحربية والحملات الضاغطة والمعاهدات والغامرات والأحداث الحامة ، وما يتبع ذلك من مدائح الملوك والحكام ورجال البلاط وهجو اعدائهم. ولذلك جاء التاريخ الذي دون في تلك العصور الخالية سطحياً ضيق الأفق ، لأنه كان يكتفي بسرد أخبار الطبقة الحاكمة والأحداث العامة دون التصدي لعواملها وبيان عللها وأسبابها.

والعرب هم أول من تصدى لهذه العلل والأسباب ، فالكتابية التاريخية بمعنى العلمي الصحيح إنما بدأت على ايدي العرب ، لكن ظهرت لها مقدمات وبواكيز اولية يسيرة متواضعة عند اليونان. فلتحدث عن اليونان أولاً ثم ثانياً بالعرب بعد ذلك

١ - اليونان

ان اليونان الذين سبقو العالم الى كثير من فنون المعرفة ، كانوا كغيرهم في ميدان الكتابة التاريخية. فقد ظل اهتمامهم بالتاريخ مدة طويلة من الزمن محصوراً في الشعر الملحمي ، لأن

النثر لم يكن معروفاً عندهم قبل القرن السادس قبل الميلاد. وكان يبدو لهم أن هذا الشعر تعبير صادق عن وقائع التاريخ، فلا ضير على المرء حينئذ إن يسلم بكل ما ترويه الملائكة. لقد كان شعرهم حماسياً في معظمها، وكانت هناك عناصر من النثر في الأساطير المجموعة وسلسلة الانساب المحفوظة التي إنما كانت تجمع لارضاء كبراء بعض الاسر يثبتات عراقة اصلها ونضاعة ماضيها، بل واتصالها بانساب الآلهة. ولم تظهر الكتابة التاريخية بمعنى قريب من المعنى المألف اليوم إلا بعد أن أثارت الحرب الفارسية اليونانية حب الاستطلاع في نفوس اليونان واهابت بهم الى معرفة أولئك الذين داسوا كبراءهم وهددوا حضارتهم.

ولعل اول تاريخ حقيقي يُصنف باليونانية هو ما كتبه هيكاتيوس الملطي *Hecatee de Milet* من رجال القرن السادس قبل الميلاد. وكان يغلب على كتابه طابع الجغرافيا ومع ذلك فقد اشتمل على كثير من المعلومات التي تدخل في موضوع التاريخ. ولا يخلو هذا الكتاب من النقد والفكير الرصين، حتى انه لم يحجم عن تجريح الأساطير الشائعة وكشف ما فيها من تهافت وضعف.

وظهر بعده بربع قرن هيرودوت (المتوفى حوالي ٤٢٥ ق. م.) وهو الملقب بأبي التاريخ. قام برحلات طويلة لجمع المعلومات التاريخية والجغرافية، زار خلاها بلاد اليونان ومصر

وبابل... وقد حدثنا في كتابه (التاريخ) عما عرفه من تاريخ الأقوام الذين اتصل بهم وعاداتهم وتقاليدهم، ويخلل ذلك كله روایات شتى سمعها من الغساوسة والرهبان. فهو بحق راوي قصص مسلية وطرائف شديدة أكثر منه ناقداً معللاً. وهو ينضر إلى الحياة الإنسانية على أنها خاضعة لقوى وعوامل غيبية تفوق قدرة الإنسان. فلم تكن فلسفته من الترابط والتماسك بحيث تبقى في مجال المعقول وتنكر الإتصال بين البشر والآلهة كما ورد في الملحم.

والعنصر الجغرافي ظاهر في شتى أجزاء الكتاب، فان اختلاط التاريخ بالجغرافيا كان امراً مألوفاً في كتابة التاريخ عند اليونان، وقد اقتدى هيرودوت في ذلك بastaذه هيكاتيوس وان كان يوجه له بعض النقد ليظهر تفوقه عليه، وهو مؤلف كثير الاستطراد يقحم في النص ما لا يمت إليه ترويحاً للنفس ولابعاد القارئ عن الملل والسام واغرائه بتقصي الأحداث وتعقبها. وقد سار على منهاج هوميروس في جعل الاشخاص يتحدثون ويدلي كل منهم بحججه واقواله، وبذلك تكون مشاهده واضحة حية متالقة واجواوه جذابة فاتنة. لقد كان رائده استهالة القارئ وغزو مشاعره أكثر منه اعطاءه حقيقة موضوعية رصينة. ومع ذلك فقد كان هيرودوت من القلائل الذين يحصون الأخبار في بعض الأحيان ويخضعونها

لمنطق العقل . غير ان كتابه يظل على كل حال مفتقرأً الى البناء المحكم والتماسك المنطقي . وقد أخذ عليه ميله الى التعميم القائم على بعض الأحداث الفردية واستخلاص النتائج من مقدمات غير كافية .

لكن المؤرخ الحق بين اليونان هو توكيديديس (المتوفى سنة 395 ق.م.) فاننا عندما نصل إليه نشعر اننا مع مؤرخ صحيح يعي مهمته تمام الوعي وهي رواية الأحداث الماضية ونقدتها . و توكيديديس هذا كاتب حوليات تدل على سعة المعرفة وعمق التفكير . ولكن ما يرويه ينقصه الترابط المنطقي واللحمة الفنية . فكتابه (تاريخ حرب البيلو بونيز) كتاب في العلم أكثر منه في الفن . وفيه سجل زمني ومنهجي لحوادث الأحدى عشرة سنة الأولى من الحرب التي خاض غمارها والتي استمرت سبعاً وعشرين سنة متواالية . وإذا اردنا مقارنته بهرودوت قلنا ان مصنف هذا الأخير يحتوي على مواد تهم مؤرخ العلوم ، بينما نجد كتاب توكيديديس أكثر اهتماماً بالتاريخ السياسي . فهو كاتب عسكري وسياسي رصين يُعني بتقصي الحوادث والوقوف على أسبابها وعللها ، واستخلاص العبر والنتائج منها ، باعتدال وتجزد و موضوعية تلفت النظر ، ولا سيما اذا تذكينا انه من مؤرخي القرن الرابع قبل الميلاد . وطريقته في الكتابة التاريخية ان يتبع تسلسل الواقع تسلسلاً منتظماً رتيباً

ب分成ها الى دورتين متعاقبتين تتناوبان الشتاء والصيف، مما يضعف عنصر الإثارة في الموضوع، ولعل هذا مما يؤخذ عليه. وهو يربط بين البيئة الجغرافية والحوادث التاريخية لاستبعاد العوامل غير الطبيعة والبقاء في إطار البحث العلمي، فقد بذلك جهوداً مضنية للوصول الى نتائج لها قيمة خالدة. ولا غرو في ذلك فقد كان مؤرخاً علمياً بمعنى الدقيق للكلمة، وهو اول من يستحق هذا اللقب في التاريخ القديم. فقد بلغ الحد المستطاع من اتساع الأفق والتمسك بالموضوعية والتسامح مع الخصم^(١).

٢ - العرب

تعني الكلمة (تاريخ) باللغة العربية (التعريف بالوقت) فتقول «أرخت الكتاب» و «ورأخته» اي بينت وقت كتابته كما جاء في (لسان العرب). و (تاريخ شيء) هو وقت حدوثه. و (علم التاريخ) هو العلم الذي يتضمن ذكر الواقع وأوقاتها وأسبابها. و (المؤرخ) هو كاتب التاريخ، كما يقول محمد فريد وجدي في (دائرة معارف القون العشرين).

(١) للمزيد من التفاصيل عن التاريخ عند اليونان انظر سارتون: تاريخ العلم ١٥٨ - ٣١٨ وول دبورانت: قصة الحضارة. الجزء الثاني من المجلد الثاني صفحة ٣٣٧ - ٣٢٧ فهنا عمدتنا هنا. وانظر كتابنا (المراجع في تاريخ العلوم عند العرب) صفحة ٤٨١ - ٤٨٢.

ويبدو ان هذه الكلمة (تاريخ) لم تظهر قبل القرن الثاني للهجرة، إذ لم يكن للعرب عهد بالتاريخ قبل الإسلام، وإنما كان لديهم بعض القصص عن العرب البائدة والأمم المجاورة، من فرس وروم واحباش وهنود وغيرهم، وهي قصص تختلط فيها الحقيقة التاريخية بالاسطورة الشعبية للإثارة، وغزو الخيال والمشاعر.

كما كان لديهم أيضاً ما كانوا يطلقون عليه اسم (أيام العرب)، أي وقائعهم وحروبهم، كحرب البسوس وداحس والغبراء وذى قار وسواها، ولما لم يكن عندهم تقويم ثابت ينسبون إليه الحوادث التي تقع بين ظهرياتهم فقد كانوا ينسبونها إلى حوادث اهم منها وأكثر شهرة: فكانت قبائل الحجاز وما يجاورها تؤرخ ب أيام حربها المشهورة كحرب البسوس وعام الفيل مثلاً. وأما قبائل اليمن فكان بعضها يؤرخ بالتتابع اذا كان ينتمي إلى حمير، ويؤرخ بعضها بالسد، اي سد قارب اذا كان من غسان، كما كان اهل صنعاء يؤرخون بظهور الحبشة.

وكانوا في هذه المرحلة يستشهدون بالشعر والأراجيز. وكانت معلوماتهم نثاراً متفرقاً يعوزه السبك والربط وينقصه التاريخ الثابت المعين فضلاً عن انها لا تخلو من التعصب لقبيلة على اخرى. فكل قبيلة كانت تهتم بالفخر، فتحتفظ بالماهر

والإمجاد لنفسها، وتكيل التهم والشتائم لآعدائها^(١).

ولما جاء الإسلام أخذ المسلمون يؤرخون بعام الهجرة، وكان ذلك على عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، اذ اعجبه كتاب مؤرخ بحسب التقويم الهجري ورد اليه من عامله على اليمن يعلى بن أمية. ومنذ ذلك الحين أخذ المسلمون هجرة النبي عليه السلام من مكة إلى المدينة (سنة ٦٢٢) بداية للتاريخ الهجري.

بدا التاريخ عند المسلمين باخبار العرب في الجاهلية، ثم يسرد السيرة النبوية وما يتصل بذلك، فان البداية الحقيقة لكتابة التاريخ عند العرب انما تقترب بدراسة السيرة والمغازي. فلمنت تحدث عن كل منها على حدة.

١ - فاما السيرة فهي ترجمة حياة النبي عليه السلام وتتبع اقواله وافعاله وكل ما قام به أو عمله أو أقره. وقد ذهب المسلمون في ذلك إلى غاية المدى. فقد اهتم المسلمون بكل صغيرة وكبيرة في حياة قائدتهم وسيدهم وراعيهم. حتى ان احداً لا يمكن ان ينافسهم في فخرهم بحفظ ادق تفاصيل كل حادث من حياة بينهم حفظاً دقيقاً واعياً لا يصل الى مستواه

(١) انظر هامilton جب: دراسات في حضارة الإسلام صفحة ١٤٣ - ١٤٧ وعبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي صفحة ٤٣ - ٤٥.
وأنظر أيضاً كتابنا السابق صفحة ٤٨٢ - ٤٨٣.

تسجيل حياة أي إنسان آخر من قبل ولن يحمل به إنسان من بعد. فمن أجل تسجيل هذه الحياة بادق أدق جزئياتها قام رجال الحديث بدراسة حياة ثلاثة عشر ألفاً من الصحابة والتابعين، حتى ليكاد احدنا يعرف كل سكان مكة في وقت لم يعرف العرب فيه بعد نظام التأليف. لقد كانوا على عجلة من امرهم فشقوا لأنفسهم الطريق وحدهم بين الاشواك والغيران والكهوف بلا تعلم ولا تلقين من احد، لأن أحداً قبلهم لم يعرف بعد تعليمهم ما تعلموا في هذا الميدان. لقد تخرجوا فيه على ايدي انفسهم وكانوا اساتذة انفسهم ثم تخرج الآخرون على ايديهم حتى كان العرب اساتذة لجميع من جاء بعدهم. والحق ان هذا عمل فريد لا مثيل له في تاريخ الإنسانية. اذ لم يحدث قط - ونظن انه لن يحدث ابداً - ان تتضافر كل هذه الجهود والطاقات وان تتجند كل هذه القرائج والاقلام من اجل دراسة حياة فرد واحد !! هذا واشهر من كتب في السيرة ابن اسحق (المتوفى سنة ١٥٢ هـ) وابن هشام (المتوفى سنة ٢١٣ هـ).

وقد تطورت دراسة السيرة فيها بعد الى دراسة التراجم وترجم الحال والطبقات. فكانت هذه التراجم تشمل تراجم حال الخلفاء والقراء والمفسرين والمتحدّين والفقهاء والأدباء والعلماء والأطباء. ومن اشهر ما صنّف في هذا الباب (كتاب الطبقات) لابن سعد المتوفى سنة ٢٣٠ هـ، و (الأغاني) لأبي

الفرج الأصبهاني المتوفى سنة ٣٦١ هـ، و (معجم الأدباء) لياقوت الحموي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ، و (عيون الانباء في طبقات الأطباء) لابن أبي اصبيعة المتوفى سنة ٦٦٨ هـ، و (وفيات الأعيان) لابن خلكان المتوفى سنة ٦٨١ هـ، و (التاريخ الأكبر في طبقات العلماء وآخيارهم) لأخيه محمد بهاء الدين المتوفى سنة ٦٨٣ هـ....

٢ - واما المغازي فهي البحث في الغزوات والخروب التي اشترك فيها النبي عليه السلام واصحابه، كما تبحث ايضاً في مناقب الغزاوة والمجاهدين.

وقد توسيع دراسة المغازي بعد ذلك فاصبحت تشمل الواقع والخروب التي خاضها العرب بعد وفاة نبيهم مع الشعوب والأمم الأخرى التي اصطدموا بها وهم يحملون رسالة الدين الجديد. ومن هذا القبيل ما كتب عن القادسية واليرموك ونهاوند وذات الصواري الخ... كما تشمل دراسة المغازي ايضاً الواقع والخروب الأهلية التي نشبت بين العرب انفسهم بعضهم مع بعض، كالمجمل وصفين والطف والحرّة، الخ... ويُعد إبيان بن عثمان (المتوفى سنة ١٠٥ هـ) أول من ألف في المغازي، وان لم يكن له في هذه المرحلة بطبيعة الحال منهج معين. وقد تطورت هذه الدراسة واصبح لها منهجها الخاص على يد محمد بن عمر الواقدي (المتوفى سنة ٢٠٧ هـ). واما

الوقائع والمحروب الاهليه فاشهر من كتب فيها ابو مخنف لوط بن يحيى الاذدي (المتوفى سنة ١٥٧ هـ) ونصر بن مزاحم (المتوفى سنة ٢١٢ هـ).

وقد اهتم العرب أيضاً - وهو ما يدخل في كتابه التاريخ -
علم الانساب، فكانوا يحتفظون بشجرة النسب جبأ بالفخر
وليتباهوا بالحساب والأنساب، على عادة الملاهيلين. ولما
جاء الإسلام بعيداً «إيتوني باعمالكم ولا تأتوني بآنسابكم»
و«لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتفوى» و«ان اكرمكم
عند الله اتقاكم» الخ... انكسرت شوكة هذه النعرة الملاهيلية
قليلاً لتعود إلى الظهور في العصر الأموي والعصور التي تلته.
وقد عُني علماء النسب بجذوره آنساب العرب أولاً ثم
آنساب عموم المسلمين فيها بعد وتطور الأمر أخيراً إلى
العناية بآنساب الحيوانات كالإبل والخيول والخيام... وكان
ذلك يحدث في بداية الأمر شفافها وبمحض الذاكرة والحفظ في
الصدور، ثم جاء التدوين والحفظ في السطور. ومن الثابت أن
المسلمين ابتدأوا أولاً بتدوين نسب الرسول وأآل البيت، ثم
تحولوا بعد ذلك إلى تدوين نسب قريش والقبائل العربية
الكبرى أخيراً.

واشهر من كتب في الانساب محمد بن السائب الكلبي (المتوفى سنة ١٤٦ هـ) وابنته هشام (المتوفى سنة ٢٠٦ هـ)

وهو في الطبقة الأولى من علماء النسب، كما ان كتابه (جمهرة النسب) من اهم المراجع في هذا الباب. ومن علماء النسب المشهورين ايضاً مصعب الزبيري (المتوفى سنة ٢٣٦ هـ) صاحب (نسب قريش)، وأحمد بن جبي البلاذري (المتوفى سنة ٢٧٩ هـ) الذي تطورت دراسات النسب على يديه فكانت ثمرتها كتابه (أنساب الاتراف).

والخلاصة، بدأ التاريخ عند المسلمين باخبار العرب في الجاهلية، ثم بسرد السيرة النبوية وما يتصل بذلك. وتطورت الكتابة التاريخية على ايديهم بعد ذلك حتى بلغت غاية المدى. فقد اثبتوا بالفعل انهم اصحاب حاسة تاريخية مرهفة مكتتهم من التوسع في ميدان الدراسة التاريخية وتأليف الموسوعات التاريخية الشاملة فضلاً عن كتب الطبقات والترجم والخطط كما سترى بعد قليل.

فالعرب امة قد اشتهرت بالتاريخ منذ ابعد العصور الإسلامية. ويضيق بنا المقام الآن عن مجرد الاشارة الى كبار المؤرخين المسلمين كالطبرى صاحب كتاب (اخبار الأمم والملوك)، والمسعودي صاحب (مروج الذهب) وغيرهما من كبار المؤرخين فقد انجبووا في القرون العشرة الاولى للهجرة ما لا يقل عن المستمئنة مؤرخ، وهذا عدد ضخم في حد ذاته. فاذا ضم الى الاعداد الضخمة التي انجبوها في العلوم الأخرى عرفنا

قدر هؤلاء القوم ومدى ما اسدوه من خدمات الى التاريخ والحضارة^(١).

ولم يحدث ذلك دفعة واحدة بطبيعة الحال بل طوراً بعد طور وعلى التدريج كشأن كل حركة طبيعية اصيلة وليدة جوها وبيئتها وما ينشأ فيها من حاجات ويعترضها من صعوبات. فقد ظل الخط الفاصل بين التاريخ والقصص غير واضح طوال العصور الإسلامية الأولى. فلم يعرف العرب انذاك التاريخ بمعناه الذي تطور اليه في العصور المتأخرة، بل لقد استمر تداول القصص و (الأيام) بينهم شفاهأً وخلال جلسات السمر حتى نهاية العصر الأموي الأول. ويُعد عُبيد بن شُربة الذي الف لمعاوية بن أبي سفيان كتاب (أخبار الماضين) من أشهر القصاصين. ويليه في هذا الباب وهب بن منبه. وحتى القرن الرابع لم تستطع الكتابة التاريخية ان تخلص من التشويش الذي يسيطر إلى الكتابة التاريخية. وآخر شاهد على ذلك ابو الحسن المسعودي. فلا شك في انه كان مؤرخاً جليلاً، ولكن كتبه لا تزال حافلة بالاقصاص والأساطير، وهو يروي هذا كله على انه تاريخ ولنأخذ كتاب (أخبار الزمان ومن أباده الحدثان). فان قارئ هذا الكتاب لا يكاد يصدق ان مؤلفه هو نفس مؤلف (مروج الذهب)، وهو من عيون الاصول التاريخية في المكتبة العربية.

(١) انظر كتابنا السابق صفحة ٤٨٣ - ٤٨٤.

ومع كل هذا فان الخط الفاصل بين التاريخ والأساطير في هذا الكتاب الجليل غير واضح. وعلى أي حال ان المسعودي لم يكن مؤرخاً منقطعاً لهذا الفن. وانما هو كاتب موسوعي يأخذ من كل واد بطرف^(١).

وقد احتاج التاريخ في الغرب الى قرون طويلة قبل ان تظهر شخصيته ويقوم عليها كاملاً مستقلاً له اصوله ومناهجه وقواعدة. إما عند المسلمين فقد ولد منذ اول امره على مساق اصول الشخصية واصبح المعلم والخصائص ، لأنه نشأ على نفس الاصول التي قام عليها علم الحديث ، وهي الضبط والدقة والأمانة وتحري التصدق. ولا غرو في ذلك فقد بدأ التاريخ عند العرب كما ذكرنا بالسيرة النبوية ، وهي بمعنى ما لا تخرج عن ان تكون حديثاً نبوياً طويلاً او شيئاً قريباً من ذلك. وقد التزم لا خياريون الاوائل الذين عنوا بكتابه السيرة ، من امثال ابیان بن عثمان وعبيد بن شربة وعروة بن الزبیر ، الاصول التي اعتمدتها محدثون فيها رروا من اخبار ، وكذلك فعل اصحاب المغازي كموسى بن عقبة والواحدی ، ثم جاء محمد بن اسحق المطلي فكتب سيرة النبي عليه السلام ملتزماً الدقة والأمانة بقدر ما وسعه ذلك ، واتحذفنا بأول مؤلف كامل في علم التاريخ قائم على الضبط والدقة والأمانة الكاملة فيها روى من احداث.

(١) المصدر السابق صفحة ٤٨٤ - ٤٨٥.

ويلاحظ الدكتور حسين مؤنس الذي اعتمدنا عليه كثيراً في هذا الباب ان ما تسرب إلى عالم التاريخ عند المسلمين من قصص واساطير فيها بعد ، له مصدر آخر غير الحديث وهو التفسير . ذلك بان المفسرين الاولئ لم يجدوا بين ايديهم تفاصيل وافية يشرحون بها الكثير مما ورد في القرآن الكريم من اخبار الأمم السالفة ، فراحوا يتسمون ضالتهم في التوراة والأنجيل وسائر الكتب الدينية المتداولة بين اليهود والنصارى ، وفي الحكايات التي كان يتناقلها الفرس والهنود والمصريون والاغارقة والأروام والأحابيش وغيرهم من دخلوا الاسلام او صاروا في ذمة دولته ، حاملين معهم فيضاً من اخبار الانبياء والرسل ومن تبعهم او لم يتبعهم من الاقوام ، وما نشب بينهم وبين خصومهم من نزاع وصراع ... وقد انكر فقهاء المسلمين هذا السيل الجارف من الحشو الغث واطلقوا عليه اسم (الاسرائيليات) وتحاشوا تداوله وحدروا الناس منه . ولكن عيناً ، فقد اقبل المسلمون على هذا الغثاء يرتشفون منه ارتشافاً ، اذ لم يكن بين ايديهم مادة اخبارية أخرى تشبّع حاجتهم . فقد كان حسهم التاريخي لا يزال ضعيفاً بينما كان جوعهم الى القصص والحكايات كبيراً . ويعود كتاب المسعودي الذي اشرنا اليه منذ قليل وهو (اخبار الزمان) سجلاً حافلاً بهذه الاسرائيليات التي لم يدخله الوضاعون أي جهد لاعطائها

طابعاً إسلامياً^(١)

غير ان دخول هذه الاسرائيليات في كتب التاريخ التي صنفها المسلمون لا ينفي ابداً ما ذكرناه من ان علم التاريخ عند المسلمين قد نشأ على اصولاً قائمة على اسس علمية مقررة؛ لأن هذه التفاصيل الاسطورية لا تدخل إلا فيما يتعلق بأخبار الأمم الغابرة أو الأمم القاصية والأوطان البعيدة التي لا يتأتى للمؤرخ العربي التتحقق من أخبارها كالمهند والصين وأمم أخرى كثيرة من العصور الماضية. أما صلب تاريخ الإسلام نفسه فقد ظل سليماً في جملته. نحن لا ننكر ان الاخبار - ولا سيما في العصور المتأخرة - قد تسرب اليها الكثير من الوضع والتزييف، ولكن هذا هو شأن التاريخ دائمًا في كل زمان ومكان^(٢).

وعلى كل حال، لقد بدا علم التاريخ، عند العرب قصصاً عن العرب البائدة، والأمم المجاورة وعما جرى بينهم من وقائع وحروب كانوا يسمونها (ايام العرب) وكانوا اندماج يستشهدون بالشعر والاراجيز. كما بدأ عند المسلمين بأخبار العرب في الجاهلية ثم بسرد السيرة النبوية وما يتصل بذلك. ثم تطورت القصص التاريخية وايام العرب الى تاريخ الخبر، اي الى

(١) د. حسين مؤنس: الحضارة صفحة ٦٧ - ٦٨.

(٢) المصدر السابق. صفحة ٦٨ - ٦٩.

وصف شامل لحادثة تاريخية معينة يهم كثيراً بالتفاصيل والحواشي والجزئيات دون اطارها الكلّي العام ، وهو لا يزال يستشهد بالشعر والاراجيز ولا تزال مواده مفككة لا ترابط بينها . وعندما تخلّي تاريخ الخبر عن الشعر وبدأ التنسيق والربط يدخل فيه ، تطور بدوره إلى التاريخ الحولي ، وهو عبارة عن سرد مرتب تاريخياً للواقع والحوادث ، وهو النواة الأولى لعلم التاريخ العام . وأشهر من صنف في الاخبار الهيثم بن عدي المتوفى سنة ٢٠٧ هـ . والزبير بن بكار المتوفى سنة ٢٥٦ هـ . اما اشهر ما صنف في الحوليات فكتاب (الإمامية والسياسة) المنسوب الى ابن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٦ هـ و (الاخبار الطوال) لابي حنيفة الدينوري المتوفى سنة ٢٨٢ هـ .

تكونت لدينا الآن مادة تاريخية هامة لا يستهان بها قوامها ايام العرب وقصصهم وانسابهم قبل الإسلام ، ثم كتب السيرة والمغاري والترجم وطبقات الواقع والمحروب التي خاصتها المسلمون بعضهم مع بعض او مع الشعوب والامم الأخرى ... وكلها فنون تاريخية سبقت ظهور التاريخ العام أو كانت روافد صبت في مجراه الكبير وامتدت بالغذاء والخصب . والفرق بين التاريخ العام وهذه الفنون التاريخية هو ما في التاريخ العام من وحدة في الموضوع اخذت تنضج مع الزمن ، وما في الفنون التاريخية من شرود وتفكك وفوضى . ولم تبدأ الدراسات

التاريخية المنظمة عند العرب في الظهور قبل القرن الثالث الهجري . فابتداء من هذا القرن اخذت المادة التاريخية تتسع و تخرج عن نطاق تاريخ الجزيرة العربية و طفق المسلمون يجمعون المعلومات التاريخية من مختلف الأمم الغابرة والمعاصرة ، كالفرس والروم واليونان والهنود والاحباش والصينين وغيرهم . فضلا عن ان الكتابة التاريخية لم تعد تكتفي منذ هذه الفترة بالسرد والرواية ، بل لقد اخذ يتسرّب اليها شيء من النقد والتحقيق والتحليل والتحري ومناقشة الرواية ظل يزداد بمرور الزمن حتى بلغ غايته عند ابن خلدون . يضاف الى ذلك ايضاً ان الكتابة التاريخية في هذه المرحلة اختلطت فيها الفنون التاريخية التي ذكرناها ، كما احتوت على عناصر من علم الفلك كما في (تاريخ) اليعقوبي ، والجغرافيا كما في (مروج الذهب) للمسعودي ، والامثال الشعبية والفلسفة العقلية والسياسية والاجتماعية ، كما في (الفخری) لابن الطقطقي ، ودراسات للآثار والنقوش القدیمة ، كما في (كتاب العبر) لابن خلدون . و اخيراً لقد امتازت الدراسات الاسلامية بظاهرة فذة اصيلة تكاد تكون فريدة في بابها في ذلك الزمن وهي الرحلة في طلب الخبر واستقصاؤه في مظاهره الاصلية لا في بطون الكتب وحدها . و نجد ذلك واضحاً في تصانيف البلاذري المتوفى سنة ٢٨٢ هـ . و (تاريخ) اليعقوبي المتوفى سنة ٢٧٩ هـ .

الرسل والملوك) لـ محمد بن جرير الطبرى المتوفى سنة ٣١٠ هـ. وذلك جرياً على طريقة رجال علم الحديث فى محاولاتهم الصادقة لجمع الحديث من افواه الرواة أنفسهم ^(١).

٣ - ابن خلدون

هذا ورغم التقدم الكبير الذى شهدته طريقة الكتابة التاريخية عند العرب فقد ظلت تعانى من نقص فادح. لقد كان التاريخ حتى الآن مقصوراً على سرد الواقع والاسماء والوقات سرداً يتفاوت في الدقة والأمانة. لقد كان طابعه اخبارياً ينقصه التحليل والتعليق على تفاوت من هذا النقص بين الكتاب. لقد كان همه الرواية دون الدراسة والتصوير دون التفسير وتلقيف الخبر دون الاجتهاد في الرأي، وظل حاله على ذلك حتى جاء ابن خلدون فأقاله من عثرته وأنهضه من كبوته. وبينما كان اسلاف ابن خلدون من اليونان والعرب لا هم إلا ايراد الاخبار وتنسيقها واغناء مضمونها واسعاة الوحدة فيها - على تفاوت في ذلك بين المؤرخين - فقد كان دأب ابن خلدون ودينه وشغله الشاغل التفصيل في العلل والأسباب. وإذا كان توكيده يدس يشترك مع ابن خلدون في طلب العلل والأسباب، فان هذا الأخير يتتفوق على سلفه اليوناني في ان تعليله

(١) انظر كتابنا المذكور سابقاً صفحه ٤٨٧ - ٤٨٨.

للحوادث وتحليله للواقع اكثراً عمقاً واغزراً مادة، فضلاً عن ان طلب ابن خلدون للعلل والأسباب انما كانت غايتها الوصول الى القوانين العامة والنواميس الكلية التي تحكم حركة التاريخ وتضبط سير الحوادث والواقع. فللتاريخ قوانين ونظم كما للأشياء الطبيعية سواء بسواء. ان ابن خلدون هو صانع مادته كلها ولا احسب احداً قبل ابن خلدون سبقه الى هذا الرأي الذي هو خلاصة ما وصل اليه الفكر التاريخي اليوم وروحه ولب لبابه ومناط الامر فيه. وغني عن البيان ان ابن خلدون لم يسمع بتوكيديدس اليوناني ولم يقرأ له فضلاً عن ان يتاثر به، لا شيء الا لأن اعمال هذا الأخير لم تُنقل الى اللغة العربية. فكل ما افاده ابن خلدون من اسلافه المؤرخين انما ينحصر في المادة الإخبارية دون المادة العلمية التي ترجع اليه وحده لا شريك له فيها ولا نظير^(١).

اجل لقد كان التاريخ الى عهد ابن خلدون مجرد روايات منقولة او رؤية مؤرخ او وجهة نظر حاكم. لقد كان اشبه بالخرائط تعتمد على خيال الرحالة وجرأتهم وإقدامهم بلا تخطيط او نظر، ومن هنا خبطهم ومجاالتهم. لذلك اراد ابن خلدون ان ينهج في التأليف منهجاً واضحاً فريداً يبعده عن الزلل او يجنبه مزالق الطريق. فلئن تمكن فحول المؤرخين في

(١) المصدر السابق صفحة ٤٨٨ - ٤٨٩.

الإسلام من استيعاب أخبار الأيام وجمعها فانهم لم يلتمسوا أسباب الواقع ولم يتحققوا صحة الروايات، بل لقد ادواها بينما كما سمعوها، ولم يلاحظوا أسباب الواقع والأحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا ترهات الحديث ولا دفعوها. فالتحقيق قليل، وطرف التنجيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل، والتقليد عريق في الأدرين وسليل... كما يقول ابن خلدون^(١) والمؤرخون في هذا سواء، وان كانت هناك قلة منهم يفضلهم ابن خلدون على الباقيين: كابن اسحق والطبرى والاسدي وابن الكلبى والواقدى، غير انه لم يُبرئ مصنفاتهم من المغالط والمفاسد. فان كتب المسعودى والواقدى لا تخلو «من المطعن والغمز مما هو معروف عند الأثبات»^(٢). وهؤلاء قد اختصوا بالتاريخ العام، بينما اقتصر آخرون على تاريخ دولتهم وعصرهم فقط، كما فعل ابو حیان مؤرخ الاندلس، وابن الرقيق مؤرخ افريقيا والدول التي كانت بالقيروان. ثم اتى المقلدون فذهبوا عنها «احواله الأيام من الاحوال واستبدلت به من عوائد الامم والاجيال...»^(٣) فاذا التاريخ بين ايديهم صور قد تجردت عن موادها. وهم على الجملة «اذا تعرضوا لذكر دولة ينسقوا اخبارها نسقاً،

(١) المقدمة، صفحة ٢٠٩.

(٢) المقدمة، صفحة ٢١٠.

(٣) المقدمة، صفحة ٢١١.

خافتين على نقلها وها او صدقاً، لا يتعرضون لبدايتهما، ولا يذكرون السبب الذي رفع رايتهما واظهر من آيتها، ولا علة الـِّـقِـف عند غايتهما...^(١)

ان ما يميز ابن خلدون من سائر المؤرخين القدامى اصوليته الفكرية في بحثه وعرضه لمجمل آرائه ونظرياته، وفي نقاده للاصول المعرفية المتبعة في عصره والتي يراها خاطئة في مناهجها، كل ذلك للوصول الى المعرفة الصحيحة. ويظهر لنا ذلك في بحثه لمشكلة التاريخ العربي وفي محاولته تنظير هذا التاريخ، ثم في اعلانه عن وضع أساس علم جديد هو علم العمران البشري، وكذلك في بحثه لعلم الاخلاق وعلم الاقتصاد والاقتصاد السياسي. فهو يريد ايجاد معايير صحيحة ثابتة للوصول معرفة علمية صادقة في هذه الميادين جميعاً. فهو الى جانب كونه مؤرخاً وعالماً اجتماعياً، ناقد لاصول العلوم ومناهجها وثمارها، ثم هو منقب عن خصائص المعرفة الإنسانية وكليات الإدراك البشري^(٢) فهو في نقاده لأى خبر او واقعة تاريخية لا يرکن الى الثقة براويها، بل يستدل على صحتها من مطابقتها للقواعد والاصول المعرفية، التي يؤمن بها ويتحقق بمناهجها. لقد كان أكبر همه الارتقاء الى معرفة ما يسمى بالقوانين والسنن المؤثرة في

(١) المقدمة، صفحة ٢١٢.

(٢) د. عبد السلام تدمري: مجلة الفكر العربي ١٦/١٦ - ١٧ -

حركة التاريخ وسير الأحداث فيه. لا بد للمؤرخ اذن من ان يكون « واقفاً على اصول كل خبر، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والاصول».

والغريب ان ابن خلدون لم يعتمد في تأسيس علمه الجديد على اعمال المؤرخين السابقين الذين لم يقدموا له سوى المادة الاخبارية وحدها، وهي قليلة الغناء بالنسبة الى مفكر رائد اصيل كابن خلدون يريد التحليل والتعليق والنفذ الى بواطن الامور، وإنما اعتمد على علم اسلامي صرف يعرف بعلم مصطلح الحديث وعلى ما في هذا العلم من مناهج وطرق لتحقيق الحديث واستقصائه رواية ودرائية، فنجد هنا هي مناهج البحث التاريخي الحديث وطرقه وأساليبه كما عرفه فلنخ وسينيوبوس ولا نغلو. فقد توصل المسلمون قبل ابن خلدون إلى كل ما توصل إليه علماء مناهج البحث التاريخي من نقد النصوص الداخلي والخارجي، كما عرفوا طرق التحليل والتركيب التاريخية وفحص الوثائق ومنهج المقارنة والتقسيم والتصنيف، كما ان دراسة طرق التحقيق التاريخي نجد بوادرها الأولى عند كثير من علماء الطبقات، وبخاصة الشاعر السبكي والساخاوي. ولم يكن ابن خلدون مؤرخاً بقدر ما كان صاحب منهج تاريخي استخدم المنهج الاستقرائي ببراعة نادرة لتفسير الذوات العرضية التي قد قابلها، تفسيراً يستند الى التحليل

والتركيب ويستخدم قياس الغائب على الشاهد واستقراء الحوادث العارضة في المشاهدة للتوصيل إلى أحكام عامة. فكان عمله الباهر في نطاق التاريخ يساوي عمل فقهاء الاشاعرة وعلماء أصول الفقه والدين في الفقه والكلام، وعمل نيوتن في الميكانيكا التقليدية وآينشتاين في الميكانيكا النسبية^(١).

قبل ابن خلدون كان الفلاسفة والعلماء والمفكرون يعتقدون أن الطبيعة وحدها هي المحكومة بالقوانين: فالنار تشبّه إلى أعلى، والماء يجري حدوراً، والمعادن تمدد بالحرارة، والجسام تسقط إلى أسفل... الخ. فاما حوادث التاريخ وظواهر الاجتماع فلا ضابط لها من قانون، بل تسيرها الأهواء والطبع ورجال السياسة والقوى الخارجية. وحسب ابن خلدون فخراً انه لم يفرق بين ظواهر التاريخ المجتمع وظواهر الطبيعة من حيث خضوع هذه الظواهر جميعاً لنظام واحد شامل لا يختلف.

وهكذا فإذا كنا نجل ابن خلدون فليس ذلك لأنه جاء بموسعة تاريخية عظيمة في عصره، بل لأنّه قام بمحاولة فذة رائدة في فهم التاريخ وتحليل أحداثه وردها إلى عللها وأسبابها القريبة والبعيدة. فهو - مؤرخاً - لم يأت بجديد وربما وجد بين

(١) انظر كتابنا المذكور سابقاً صفحة ٤٩٠.

(٢) المصدر السابق صفحة ٤٩٠ - ٤٩١.

المؤرخين العرب والعمجم من يتفوق عليه كثيراً - ولكنـه - باحثاً في التاريخ ومحلاً وممحصاً - كان عدم المثال حتى بدايات العصر الحديث. وبعبارة أخرى، ان التاريخ عندـه لم يعد سرداً للحوادث، بل لقد اصبح تعليلـاً لها. وها هو يـبين حـقيقة التاريخ احسنـ بيان ويـعرفـه تـعرـيفـاً علمـياً صـحـيـحاً حينـ يـقـسـمـ التاريخ الى ظـاهـرـ وـبـاطـنـ فيـقـولـ: انـ التـارـيـخـ (ـفـيـ ظـاهـرـهـ لاـ يـزـيدـ عـلـىـ إـخـبـارـ عـنـ الـأـيـامـ وـالـدـوـلـ وـالـسـوـابـقـ مـنـ الـقـرـونـ، تـنـمـوـ فـيـهـ الـاقـوالـ وـتـضـرـبـ فـيـهـ الـأـمـثـالـ، وـتـطـرـفـ بـهـ الـأـنـدـيـةـ اـذـاـ غـصـّـهـ الـاحـتـفالـ، ايـ هوـ فـيـ ظـاهـرـهـ سـلـوـيـ وـسـمـرـ وـتـرـجـيـةـ اوـقـاتـ الـفـرـاغـ فـيـاـ لـاـ يـنـفـعـ، وـلـكـنـهـ (ـفـيـ بـاطـنـهـ نـظـرـ وـتـحـقـيقـ، وـتـعـلـيلـ الـكـائـنـاتـ وـمـبـادـئـهـ دـقـيقـ، وـعـلـمـ بـكـيـفـيـاتـ الـوـقـائـعـ وـأـسـبـابـهـ عـمـيقـ. فـهـوـ لـذـلـكـ اـصـيـلـ فـيـ الـحـكـمـةـ وـعـرـيقـ وـجـدـيـرـ بـاـنـ يـعـدـ مـنـ عـلـومـهـاـ وـخـلـيقـ، (ـ١ـ).ـ

نـرـىـ مـنـ هـذـاـ انـ مـفـهـومـ التـارـيـخـ قـدـ اـكـتـسـبـ عـنـ اـبـنـ خـلـدـوـنـ ثـرـاءـ عـظـيـاـ، لـاـنـهـ لـمـ يـعـدـ يـنـحـصـرـ عـنـ تـدـوـينـ الـوـقـائـعـ بـلـ لـقـدـ وـجـهـ الـاـذـهـانـ اـلـىـ ضـرـورـةـ تـعـلـيلـهـاـ تـعـلـيلـاـ عـلـمـيـاـ مـنـهـجـيـاـ يـقـومـ عـلـىـ الـمـلـاـحـظـةـ وـالـمـقـارـنـةـ وـدـرـاسـةـ الـبـيـئـةـ وـاـصـولـ الـعـادـةـ، وـقـوـاـعـدـ الـسـيـاسـةـ وـطـبـيـعـةـ الـعـمـرـانـ. فـالـتـارـيـخـ لـيـسـ حـوـادـثـ مـفـكـكـةـ تـأـتـيـ فـرـادـيـ، وـإـنـماـ هـوـ تـرـابـطـ وـاتـصـالـ وـتـشـابـكـ فـيـ

(ـ١ـ) المـقـدـمـةـ، صـفـحـةـ ٢٠٩ـ.

الزمان والمكان لا حد له. لقد كان ابن خلدون يحرص كل الحرص على ربط حوادث جرى المؤرخون قبله على عادة فصلها بعضها عن بعض والتنظر إليها مفككة منعزلة عن سياقها وظروفها. ولذلك فان الاخبار كما يقول ابن خلدون «اذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تُحَكَّم اصول العادة وقواعد السياسة، وطبيعة العمران والاحوال في الاجتماع الانساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والخيد عن جادة الصدق»^(١).

وهكذا فالجديد في دراسة ابن خلدون التاريخية، إنما هو التفسير والتحليل. أما سرد الواقع وجمع الحوادث فأمر تافه يلتقي فيه مع المؤرخين التقليديين، وكثير ما هم افهوا أول من قال بان التاريخ علم كسائر العلوم الاخرى له موضوعه ومنهجه الذي ينتهي به الى طائفة من القوانين العامة التي يمكن بها تفسير الاحداث البشرية تفسيراً علمياً يرد كل حادث الى اسبابه وعوامله.

اما موضوع هذا العلم فهو الاحداث البشرية، الماضية في علاقاتها مع تطور المجتمعات وعلاقات هذا التطور مع الفظواهر الطبيعية.

واما منهجه فهو التحليل والنقد والاستقصاء واللاحظة:

(١) المقدمة، صفحة ٢١٩.

تحليل الاخبار ونقدّها نقداً علمياً، ونقد الطرق المتّبعة عند المؤرخين والتعرّف لمواطن الخبر واستقصاء مظاهره ومناقشة الروايات والمقارنة بينها لمعرفة ما عسى ان يكون في الخبر من تحريف او مبالغة او تزوير. اذ كثيراً ما يتطرق الكذب الى الروايات تشيعاً لرأي، او زلفي حاكم او رئيس وما الى ذلك مما سيأتي بيانه. فهناك صناع للاخبار والروايات يُدّلسون ويزيفون حاجة في نفوسهم.

فإنما التاريخ صناعة لها اصولها وشروطها وضوابطها. انه لا يكون على صحيحاً الا اذا كانت رواية الاخبار مطابقة للواقع. لكن هناك ما يحول دون بلوغ هذه الغاية، حتى في الكتب المختارة التي لم يبرئها ابن خلدون من المغالط، لذلك يجعل من تحليل الاخبار وفرزها لمعرفة غثها من سميتها، ومن النقد الداخلي للتاريخ منهجاً علمياً للبحث يكشف به عن هذه المغالط واسبابها وكيفية تصحيحها، ليخرج التاريخ من بين يديه في آخر المطاف على ذا قوانين ضابطة وموضوع محدد.

الأسباب المؤدية الى الوقوع في الخطأ في التاريخ

بعد دراستنا لمعنى التاريخ عند ابن خلدون لا بد من عرض الأسباب التي من قبيلها يقع الخطأ في التاريخ. وهو يحصر الأسباب المقتضية للكذب في الخبر في تسعة هي:

١ - ولوع النفس بالغرائب

اذ تكثر الأخطاء في احصاء الأعداد من الاموال والعساكر اذا عرضت في الحكايات. فالاعداد مذنة الكذب ومطية الهدر ، ولا بد من ردها الى الاصول وعرضها على القواعد . فاذا استكشفت أصحاب الدواوين عن عساكرهم ، واستنبطت احوال اهل الثروة في بضائعهم وفوائدهم ، واستجليت عوائد المترفين في نفقاتهم ، لن تجد معشار ما يعدونه ، وما ذلك الا ولوع النفس بالغرائب^(١) .

(١) انظر المقدمة ٢٥٢/١ - ٢١٩

٢ - التشيعات للأراء والمذاهب

أي التحيز إلى فئة دون أخرى والتعصب لقوم على قوم، وهذا يفقد الكتابة التاريخية ما يجب أن تتصف به من موضوعية وتجدد. فان النفس اذا كانت على حال من الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والتضليل حتى تبين صدقه من كذبه. واذا خامرها تشيع لرأي أونحلة قبلت ما يوافقها من الاخبار لأول وهلة ورفضت ما لا يوافقها، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتتسع في قبول الكذب ونقله^(١).

٣ - الجهل بطبع الاحوال في العمران

وهذا السبب في رأي ابن خلدون من أهم الاسباب المقتضية للكذب وهو سابق عليها جميعاً. وهو من الكذب غير المقصود عند المؤرخ، إذ يعود الجهل بحقيقة الخبر إلى عدم فهم المؤرخ لطبيعة الحادث في ذاته بسبب جهله بطبيعة تبدل أحوال العمران في الوجود، أي تبدل طبيعة الحادث وأحواله العامة. فان كل حادث من الحوادث - ذاتاً كان أو فعلاً - لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيها يعرض له من أحواله. فإذا كان السامع عارفاً بطبع الحوادث والاحوال في الوجود

(١) المقدمة ٢٦١/١.

ومقتضياتها ، أعاذه ذلك في تحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب ، وهذا أبلغ من التتحيص من كل وجه يعرض^(١) .

ويضرب ابن خلدون مثلاً لذلك بما نقله المسعودي عن الاسكندر لما صدّته دواب البحر عن بناء الاسكندرية ، وكيف اخذ تابوت الخشب وفي باطنه صندوق الزجاج وغاص فيه الى قعر البحر ، ففرت الدواب وبني الاسكندرية ، في حكاية طويلة من احاديث خرافه مستحيلة . فالمغمض في الماء ولو كان في الصندوق يضيق عليه الهواء ويهلك مكانه ، كما يهلك أهل الخرامات اذا أطبقت عليهم ، والمتبدلون في الآبار والمطامير العميقه المهوی اذا سخن هواها بالعفونة ولم تدخلها الرياح فتخلخلها ... الى غير ذلك من خرافات القصاصين ، فتحيصها اثما يكون بمعرفة طبائع العمran وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها .

٤ - الذهول عن تبدل الأحوال

ومن الاسباب التي يلزم عنها وقوع المؤرخين في الخطأ ايضاً ذهولهم عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام . وقد وصف ابن خلدون هذا التبدل بأنه شديد الخفاء ، إذ لا يقع الاً بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له الاً الآحاد من أهل الخليفة . فاحوال العالم والامم وعوائدهم

(١) المقدمة ١/٢٦٢ - ٢٦٣ .

ونخلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو إختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال. وان تعاقب الدول على الملك والسلطان هو علة هذا التبدل: إذ كلما تجدد ملك تجددت أحواله وعوائده، وامتزجت عوائد السابقين وأحوالهم بعوائد اللاحقين وأحوالهم. ويستمر ذلك ما دامت الأمم والأجيال تعاقب في الملك والسلطان. وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة^(١).

٥ - تقرب الناس في الأكثـر لـأصحابـ التجلـة والمراتـب بالـثناء والمـدح

فيستفيض الإـخبارـ بها على غير حـقـيقـةـ. فالـنـفـوسـ مـوـلـعـةـ بـحـبـ الشـنـاءـ، وـالـنـاسـ مـتـطـلـعـونـ إـلـىـ الدـنـيـاـ وـأـسـبـابـهاـ منـ جـاهـ أوـ ثـرـوـةـ، وـلـيـسـواـ فـيـ الأـكـثـرـ بـرـاغـبـينـ فـيـ الـفـضـائـلـ وـلـاـ مـتـنـافـسـينـ فـيـ أـهـلـهـاـ^(٢).

٦ - الجـهـلـ بـتـطـبـيقـ الأـحـوالـ عـلـىـ الـوـقـائـعـ وـهـذـاـ الجـهـلـ يـرـجـعـ إـلـىـ مـاـ يـدـاـخـلـهـاـ مـنـ التـلـيـسـ وـالـتـصـنـعـ،

(١) المقدمة ١/٢٥٨ - ٢٥٢.

(٢) المقدمة ١/٢٦٤.

فينقلها المخبر كما رأها، وهي بالتصنع على غير الحق في
(١) نفسه

٧ - الذهول عن المقاصد

فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع،
وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب (٢).

٨ - الثقة بالناقلين للأخبار

إذ كثيراً ما يعمد مؤرخ إلى النقل عن مؤرخ آخر أو راوٍ
يكون موضع ثقته بلا تحيص للخبر المنقول، هذا مع ان
الراوي أو المؤرخ المنقول عنه قد يكون كاذباً أو دساساً لما
يروي فيقع في الخطأ. وتحيص ذلك يرجع إلى التعديل
والتجريح، أي نقد عدالة الراوي وأمانته في القول وسلامته من
الكذب (٣).

٩ - توهם الصدق عند نقل الخبر

أي نقل الخبر الكاذب اعتقاداً من المؤرخ بصححته، وهو
كثير. وهو يعود إلى السبب السابق نظراً إلى الثقة المطلقة بناقل
الخبر بلا أي محاولة لنقده وتحيصه (٤).

(١) المقدمة ١/٢٦٢ - ٢٦١.

(٢) المقدمة ١/٢٦١.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المقدمة ١/٢٦٠.

المعايير التي يقترحها ابن خلدون لتمحيص الاخبار

هناك نوعان من الاخبار : الاخبار عن الشرعيات (أو الاخبار الشرعية) والاخبار عن الواقعات.

فاما الاخبار الشرعية فان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحتها ، وذلك لأن معظمها إنما هي تكاليف انشائية او جب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها . وسبيل صحة الظن الثقة بالرواية بالعدالة والضبط ^(١) .

واما الاخبار عن الواقعات (او الواقع) فلا بد في صدقها وصحتها من معرفة طبائع العمران كما اسلفنا . وهو احسن الوجوه واوثقها في تمحيص الاخبار وتميز صدقها من كذبها ، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواية . ولا يرجع الى تعديل الرواية حتى يعلم ان ذلك الجزء في نفسه ممكن او غير ممتنع . وأما اذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح .

(١) المقدمة ٢٦٥ / ١.

لذلك وجب ان ينظر اولاً وقبل كل شيء في امكان وقوع الخبر واستحالته فذلك اهم من التعديل ومقدم عليه. وهكذا فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار ان تنظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران. وغيز ما يلحوظه من الاحوال لذاته ويفتفض طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن ان يعرض له. واذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. وحيئذ فاذا سمعنا عن شيء من الاحوال الواقعه في العمران علمنا ما نحكم بقبوله بما نحكم بتزييفه، وكان ذلك لنا معياراً يتحرى به المؤرخون طرائق الصدق والصواب فيها ينقلونه^(١).

هذه هي اهم المعايير التي يقترحها ابن خلدون لتمحيص الاخبار وتحقيقها وكشف زيفها لكتابه التاريخ كتابة علمية صحيحة. واذا كان لم يطبق هذه المعايير في كتابه (العبر) فذلك لا ينفي عنه انه رائد وطليعة. لقد اراد تفسير حوادث التاريخ بطبعه العمران فانتهى به الامر اخيراً الى انشاء ما اشتهر فيما بعد باسم (فلسفة التاريخ). لان اصحاب هذه الفلسفة انما يستنبطون نظرياتهم من حقائق التاريخ. ويطلق على هذه الفلسفة ايضاً اسم (فلسفة الحضارة)، لانها دراسة

(١) المصدر السابق.

للحضارة الإنسانية في تناصقها الداخلي وسيرها المنظم كما سرى
في حينه ^(١).

حاجة المؤرخ إلى علم العمران

ان حقيقة التاريخ عند ابن خلدون انه خبر عن الاجتماع
الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لذلك العمران من
الاحوال كالتوحش والتأنس والعصبيات واصناف التغلبات
للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول
ومراتبها ، وما يتحله البشر باعماهم ومساعيهم من الكسب
والمعاش والعلوم والصناعات وسائر ما يحدث في ذلك العمران
بطبيعته من الاحوال ^(٢). هذا هو تصور ابن خلدون للتاريخ ،
وهو تصور يدل على مبلغ شمول موضوعه وتشابكه بغيره من
الموضوعات. فالمؤرخ يحتاج إلى مأخذ (مصادر) متعددة
ومعارف متنوعة ، وحسن نظر وثبت يفضيان بصاحبهما إلى
الحق ، وينكبان به عن المزلات والمغالط. لأن الاخبار اذا
اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تُحَكَّم اصول العادة وقواعد
السياسة وطبيعة العمران والاحوال في الاجتماع الإنساني ، ولا
قيس الغائب فيها بالشاهد والماضي بالذاهب ، فربما لم يؤمن

(١) مهرجان ابن خلدون ٩٠ - ٩١ و ١١٠ - ١١٨.

(٢) المقدمة ٢٦١/١.

فيها من العثور ومزلة القدم والخيد عن جادة الصدق ^(١). ويوضح ابن خلدون ما يقصده بالماخذ والمعارف في موضع آخر من (المقدمة) فيقول: «فإذن يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاء والأمصار في السير والأخلاق والعادات والنحل والمذاهب وسائل الأحوال، والاحاطة بالحاضر من ذلك وعما تلاه ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو يتوه ما بينهما من الخلاف، وتحليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والمملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر. وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول. فإن وافقها وجرى على مقتضها كان صحيحاً والا زيفه واستغنى عنه» ^(٢).

وهذه الأصول هي قوانين المجتمع والتاريخ والحياة الطبيعية، أي طبائع العمران. لذلك يتحقق أن ننظر إلى ابن خلدون على أنه من الرواد الأوائل الذين توفروا على دراسة أصول «النقد التاريخي والقواعد الأساسية التي يجب أن يستند إليها البحث التاريخي» ^(٣). كما يمتاز ابن خلدون من غيره من

(١) المصدر السابق.

(٢) المقدمة صفحة ٢٥١ - ٢٥٢.

(٣) محمد عبد الله عنان: ابن خلدون حياته وتراثه الفكري صفحة ١٦١.

المؤرخين في فهمه للتاريخ وعرضه لاحداثه عرضًا تحليلياً^(١). فالحدث التاريخي اذن ليس بسيطاً، بل هو ظاهرة معقدة متعددة الوجوه والجوانب يحتاج تفسيرها الى الكثير من الحذر. ومعنى هذا ان علم التاريخ، لا يكتفي بنفسه والا لكان يدور في الفراغ. فهو يحتاج الى العلم باصول العادة وقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الامم في سيرها واخلاقها وعوائدها ونخلها باختلاف الزمان والمكان و... الخ. واسباب ذلك كله^(٢). وبالتالي ان علم التاريخ يحتاج الى علم العمران لا يستغني عنه، فلا قيام له الا به، والا كان نقلًا للحوادث وسرداً للواقع، وروايات مسطورة لا تغنى من الحق شيئاً

هذا والفرق بين التاريخ وعلم العمران ان التاريخ هو ذكر الاخبار منسوبة الى عصر او جيل. فاما ذكر الاحوال العامة للآفاق والاجيال والاعصار فهو أُسّ للمؤرخ تبني عليه اكثر مقاصده وتتبين له الاخبار. وهذا هو علم العمران فعلم العمران اذن هو أُسّ لعلم التاريخ، او قل هو موضوع علم التاريخ^(٣) فكيف يستغني العلم عن موضوعه؟ ان حقيقة التاريخ انه خبر عن الاجتماع الانساني كما مر معنا، فكيف يستغني

(١) المصدر السابق صفحة ١٣٣. يتصرف.

(٢) المقدمة ١/٢٥٧.

(٣) انظر المقدمة ١/٢٦٥.

الخبر عن المُخْبَر عنه؟ فحاجة التاريخ الى علم العمران واضحة اذن لا نزاع فيها، لأن علم العمران وحده يحدد المعقول والممكن وال حقيقي في التاريخ، وان الجهل بطبيعة العمران واحواله وعوارضه ينحرف بالمؤرخ عن جادة الحق ويبتعد به عن مقاصد التاريخ وتبين اخباره. ولم يصل ابن خلدون الى هذا التصور الجديد لموضوعه الا لاصالة تفكيره ونفذ بصيرته، واتصاله وجدانياً ووجودياً بحياة المجتمع وحركة التاريخ^(١).

(١) انظر مهرجان ابن خلدون صفحة ٢٥٥.

علم العمران

رأينا في دراستنا لأخطاء المؤرخين التي يذكرها ابن خلدون، وبخاصة الثالث منها - وهو الجهل بطبائع الاحوال في العمران، - كيف أدى به ذلك إلى الانتقال من نقد التاريخ إلى دراسة علم العمران. وهكذا اربط بين علم التاريخ وعلم العمران - الذي هو علم - الاجتماع الانساني، بحيث بدا العلمان متعاونين متكملين - في سبيل المعرفة الصحيحة وب بحيث بدا علم العمران فلسفة التاريخ عند ابن خلدون.

والعمران كما يعرفه ابن خلدون هو «التساكن والتنازل في مصر او حلة للانس بالعشير واقتضاء الحاجات، لما في طباعهم من التعاون على المعاش»^(١).

هذا هو تعريف ابن خلدون لمعنى العمران البشري. ونحن اذا وقفنا وحللنا اكتشفنا من خلال هذا المفهوم الدينامي للعمران عنده ان المقصود بالعمران البشري ليس اجتماعا

(١) المقدمة ١/٢٧٠. مصر هو المدينة والحلة هي القرية.

منعزلاً منغلقاً على نفسه بين قلة من الأفراد يتعاونون على قضاء حاجات آنية بلا تفاعل فيما بينهم ولا نظم ولا ظاهرات اجتماعية، لأن هذا في الواقع مجرد «تجمع عددي» او هو ما يطلقه عليه علم الاجتماع كلمة (حشد) وهي كلمة تطلق في العادة على أبسط أنواع التجمع البشري، اي ذلك التجمع الذي يحدث بلا قصد بل نتيجة لصفات الإنسان البيولوجية والنفسية وظروف البيئة^(١). ان هذا التجمع العددي للناس ليس عمراناً بل هو صورة سابقة على العمران و مختلفة عن المعنى الذي يفهمه ابن خلدون للعمران. ذلك بان الاجتماع الإنساني الذي يتكون منه العمران البشري هو في رأي ابن خلدون الاجتماع الدائم الذي يحصل سواء في القرية او المدينة، حيث تنشط الظاهرات والنظم الاجتماعية نتيجة للتفاعل المستمر بين الأفراد ، وبذلك تنشأ الحضارة في هذا المجتمع بسبب التطور الحاصل في هذا النوع من الاجتماع الإنساني. ولعل هذا المترافق يتضح لنا بجلاء من خلال فهمنا لتعبير ابن خلدون «للأنس بالعشر». والمعنى الذي يوحى به هذا التعبير هو المعاشرة الدائمة لا الاجتماع العابر - كي تحصل المؤانسة والمعاشرة في الحياة الإنسانية ، ثم تتطور هذه المعاشرة إلى اجتماع إنساني دائم تنشأ عنه نظم وظاهرات. اذ المقصود بالاجتماع الإنساني اجتماع بشر متفاعلين

(١) د. عبد الحميد لطفي: علم الاجتماع صفحة ٤٨.

تنشأ بينهم علاقات تتطور الى ظاهرات ونظم، وذلك يكون تحقيقاً للغريزة الاجتماعية في الذات الإنسانية. ثم ان الدولة والملك والكسب والعلوم والصناعات التي لا يفتر ابن خلدون عن الحديث عنها هي ظاهرات معقدة في المجتمع لا تحدث بمجرد اجتماعات عابرة مؤقتة وإنما هي تحدث بالتفاعل والتتطور المستمر في الحياة الاجتماعية.

فالاجتماع الإنساني ضروري. ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم «الإنسان مدني بالطبع». اي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران^(١) معنى هذا ان الحاجة إلى الاجتماع الإنساني ناتجة عن ميل أو دافع طبيعي في ذات الإنسان للتآلف مع بني جنسه. وهو ما يسمى بالغريزة الاجتماعية أو الرابطة النفسية، أو على حد قول هيدنغير «هو الشعور بال النوع». ويظهر هذا الشعور في ارتياح كل فصيلة حيوانية إلى ما يشبهها وابتعادها عنها لا يشبهها من فصائل. وهذه الناحية عامل اساسي في تكوين المجتمعات الإنسانية^(٢).

فالبشر لا يمكن حياتهم وجودهم الا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضروراتهم. ويربط ابن خلدون بين الاجتماع والوازع. فان الناس اذا اجتمعوا دعت الضرورة الى المعاملة واقتضاء الحاجات، ومد كل واحد يده الى حاجته يأخذها من

(١) المقدمة ٢٧٢/١.

(٢) د. عبد الحميد لطفي: علم الاجتماع صفحة ٤٩.

صاحبه لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم وعدوان بعضهم على بعض، فيمنعه الآخر عنه بمقتضى الغضب والانفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك، فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة وسفك الدماء وازهاق الأرواح، وتكون النتيجة انقطاع النوع الإنساني. لذلك يستحيل بقاء الناس فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض. وهذا الوازع يجب أن يكون واحداً منهم تكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان. وهذا هو معنى الملك. وهو خاصة للناس طبيعية لا بد لهم منها. وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم كالنحل والجراد لما استقرت فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس من اشخاصها متميز من سائرها في خلقه وجثثه. إلا أن ذلك موجود لغير الإنسان عقاضي الفطرة والهداية، لا بمقتضى الفكر والسياسة^(١) وهذا فالوازع ناشيء عن الاجتماع ونتيجة ختمية له، فلا بد من وازع يزع الناس بعضهم عن بعض ويردهم إلى الجادة لأن من طبيعتهم العدوان والظلم. ومن هذا الوازع نشأت الدولة، ومنه ومن الدولة نشأت الحضارة.

(١) المقدمة ١/٢٧٣ - ٢٧٤.

العوامل المؤثرة في العمران

يمكن تقسيم العوامل المؤثرة في العمران البشري بحسب ابن خلدون إلى ستة عوامل هي: (١) الأقليم، (٢) السياسة، (٣) الدين، (٤) الاقتصاد، (٥) العلم والتعليم، (٦) التقليد. فلنتحدث عن كل عامل من هذه العوامل يা�يجاز.

١ - الأقليم

يعزو ابن خلدون إلى الأقليم تأثيراً خاصاً. فهو عنده أساس هام لمختلف الضواهر الاجتماعية. فإلى اختلاف الأقاليم يرجع في نظره اختلاف الناس في ووانهم واجسامهم وميولهم وأمزاجتهم وسلوكياتهم وتصرفاتهم وكثير من صفاتهم البدنية، وإليها يعود ما يميز المجتمعات بعضها من بعض في العادات والتقاليد والأفكار وشؤون الأسرة ونظم الحكم والسياسة. فالآمن مختلف الوانها ونشاطها وشجاعتها وكثرة عددها أو قلتها وما فطرت عليه من الطبائع باختلاف مساكنها على سطح الأرض من جبل أو سهل أو صحراء، ومن منطقة باردة أو حارة أو معتدلة، ومن منزل خصب أو واد غير ذي زرع.

هذا يقسم ابن خلدون المعمور من الأرض سبعة أقاليم متساوية في العرض مختلفة في الطول. فالإقليم الأول أطول مما

بعده، وكذا الثاني إلى آخرها فيكون السابع أقصرها. وتضعف درجة العمران تبعاً لتوزيع الحرارة والبرودة في هذه الأقاليم. فكلما اف्रط الحر أو البرد قل العمران، وكلما اعتدل استفحل العمران واشتد. فالإقليمان الأول والثاني أقل عمراناً مما بعدهما، وما وجد فيه بعض العمران فيتخلله خلاء والقفار والرماد والبحر الهندي الذي في الشرق منها. وأمم هذين الإقليمين قليلة والمدن والأمصار فيها كذلك. فإذا اقتربنا من الإقليم الثالث والرابع قلت القفار والرماد وكثرت الأمم والأمصار والمدن. والعمران فيها متدرج ما بين الثالث والسادس والجنوب خلاء كله لا عمran فيه لا فرات الحر وقلة ميل الشمس عن سمت الرؤوس. وكذلك الشمال حيث ينقطع التكمين لافرات البرد والحمد^(١).

هذا وإن تاريخ الحضارات يؤيد فكرة ابن خلدون بوجود علاقة وثيقة بين درجة الحرارة ودرجة العمران: فالحضارات العريقة كالحضارة المصرية والبابلية والفارسية واليونانية والرومانية والعربية إنما نشأت في الأقاليم المعتدلة، وما ذلك إلا لأن سكانها أعدل أجساماً ولواناً واحلاقاً وعقولاً وادياناً، حتى إن النباتات إنما وجدت فيها كما سيرلاحظ ابن خلدون. وعلى كل حال يؤكد ابن خلدون أن المعمور من الأرض

(١) المقدمة، ٢٨٥/١

انما هو وسطه . فالإقليم الرابع هو المخصوص بالاعتدال . ولهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والاقوات والفوواكه ، بل والحيوانات وجميع ما يتكون ، محصورة في الإقليم الرابع والإقليمين اللذين على حافتيه الثالث والخامس . وسكانها من البشر اعدل اجساماً والوانا واحلacaً وادياناً من سكان الاقاليم الأخرى ، حتى النباتات فانها توجد في الأكثر فيها . وتشمل هذه الاقاليم اهل المغرب والشام والمحجاز واليمن والعرaciين والهند والسنديين ، وكذلك الاندلس ، ومن قرب منها من الفرنجية والجلالقة والروم واليونانيين ، ومن كان مع هؤلاء او قريباً منهم في هذه الاقاليم المعتدلة . ولهذا كان العراق والشام اعدل هذه كلها لأنها وسط من جميع الجهات ^(١) .

٢ - السياسة

تناول السياسة عند ابن خلدون موضوعين اثنين هما العصبية والدولة وسنبحث كلّاً منها بغاية الايجاز .

أ - العصبية . وهي النّورة ^(٢) على ذوي القربي والارحام ان ينالهم ضيم او هلاكة . فالدفاع لا يصدق إلا اذا كان القائمون به اهل عصبية واهل نسب واحد وبها يكون التّعااضد والتّناصر .

(١) المقدمة ، ٣٣١ - ٣٣٠/١ .

(٢) النّورة هي الصياغ في حرب او شر . والمقصود بها هذا التّصدّي لحماية ذوي الارحام ونجادتهم .

فالعدوان لا يتوهم على احد مع وجود العصبية له^(١) كما ان كل امر يحمل الناس عليه من نبوة او اقامة ملك او دعوة لا بد فيه من العصبية.

والعصبية على نوعين: خاصة وعامة. فكل حي او بطن من القبائل وان كانوا عصابة واحدة لتبهم العام، فيبينهم ايضاً عصبيات اخرى لانساب خاصة هي اشد التحاماً من النسب العام لهم. والنرة تقع سواء من اهل النسب الخاص او من اهل النسب العام، الا انها في النسب الخاص اشد لقرب اللحمة (الرابطة).

والعصبية لا تدوم على وترة واحدة من القوة والمنعة، بل هي تتبع الحساب قوة وضيقاً وتدوم بدوامه. انها كائنة فاسدة ككل شيء في العالم العنصري. فالعلوم تنشأ ثم تدرس، وكذلك الصنائع وامثالها. وكذلك الحساب ايضاً وبالتالي العصبية، فإن نهايتها في اربعة آباء: الباني والمبادر والمقلد والهادم.

وذلك ان باني المجد عالم بما عاناه في بنائه ومحافظ على الخلل التي هي اسباب كونه وبقائه.

وابنه من بعده مباشر لا يه قد سمع منه ذلك واخذه عنه، الا انه مقصّر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المعاني له.

(١) المقدمة، ٤١٨/٢ - ٤١٩.

ثم اذا جاء الثالث كان حظه الاقتداء والتقليد خاصة، فقصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد.

ثم اذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملة، واضاع الخلال الحافظة، لبناء مجدهم واحتقرها، وتوهم ان ذلك البناء لم يكن بمعاناة ولا تكلف، وإنما هو امر وجب لهم منذ اول النشأة بمجرد انتسابهم الى الجد الاول باني المجد، وليس بعصابة ولا بخلال، وذلك لما يرى من التجلة بين الناس دون ان يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها، ويتوهم انه النسب وحده، فيرياً بنفسه عن اهل عصبيته ويرى له الفضل عليهم، وثوقاً بما فيه من استتباعهم وجهلاً بما أوجب ذلك الاستتباع من الخلال التي منها التواضع لهم والأخذ بجماع قلوبهم. وهكذا يحتقرهم فينفضون عنه ويحتقرونه بدورهم وينضمون الى سواه بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله. فتنمو فروع هذا، وتذوي فروع ذاك وينهدم بناء بيته.

واشتراط الاربعة في الاحساب إنما هو في الغالب، وإنما فقد يدثر البيت من دون الاربعة وتتلاشى وينهدم. وقد يتصل امرها الى الخامس والسادس، إلا أنه في النحطاط وذهب. لكن الغالب أربعة اجيال: بان و مباشر و مقلد و هادم. فقد جرت العادة على ان الأعقب الاربعة غاية في الانساب والحسب ^(١).

(١) المقدمة، ٤٣٦/٢ - ٤٣٧.

هذا وكثيراً ما يؤخذ على نظرية ابن خلدون أنها نظرية
نحيفة جداً. فالعصبية بحسب أصحاب هذا المأخذ لا معنى لها
بالنسبة إلى مجتمع يونياني أو روماني أو حديث، بل ينحصر
معناها و أهميتها في المجتمعات القبلية. فهي لا تتنطبق إلا على
البيئات المغلقة المنطوية على نفسها كالبدو والرُّحَل الذين
يضربون في الفيافي والقفار ولا ينفتحون على العالم الخارجي،
بخلاف حياة الحضر التي تفسح المجال للاختلاط وتقوم فيها
أنواع متعددة من الروابط. بل حتى المجتمعات المغلقة نفسها،
ولا سيما بعض الشعوب البدائية - ليس من الضروري أن يعتمد
في وحدتها على العصبية التي تعني صلة الرحم ورابطة الدم، بل
فيها نوع آخر من الرابطة هو الرابطة الطوطمية، أي إنتساب
أعضاء القبيلة - انتساباً معنوياً لا دموياً بطبيعة الحال - إلى إله
خرافي غير تاريفي قد يكون حيواناً وقد يكون نباتاً، وقد
يكون مظهراً من مظاهر الطبيعة... وهكذا فالرابطة هنا
معنوية لا تنحصر في رابطة الدم.

ان مصدر سوء فهم ابن خلدون في هذه المسألة في نظرنا هو
ارادة قصر معنى العصبية عنده على رابطة الدم والنسب
وحدها، مع ان ابن خلدون نفسه لا يقصرها على هذا المعنى
بل هو يدخل فيها روابط أخرى قد تكون أكثر أهمية.
فرابطة الدم عنده مجرد عامل ربط وجذب. أنها نوع خاص من

انواع العلاقات الاجتماعية ، انها كل ما يؤدي الى وجود الجماعة المتلاحة المتماسكة التي تستشعر فيها بينها التعاطف والمحبة المتبادلة والمبادرة الى مناصرة اعضائها في « الممانعة والمدافعة » على حد تعبير ابن خلدون ، سواء كان ذلك بطريق الدم او بغير طريقه . فالعبرة إنما هي في هذه « الممانعة والمدافعة » التي تتأتى بأشكال مختلفة وصور متباعدة ، فهي « إنما تكون من الالتحام بالنسبة او ما في معناه ». وهكذا فعبارة ابن خلدون « او ما في معناه » تخرج العصبية عن مدلولها المتبادل وتعطيها معنى اوسع يدخل فيه كل ما من شأنه ان يساعد على التماسك والتناسق ، وبالتالي كل ما تكون به « الممانعة والمدافعة » كالولاء والخلف مثلا . ويفيد ذلك قول ابن خلدون « وفي هذا الباب الولاء والخلف ، اذ نعْرَة كل احد على اهل ولاته وحلفه للانفقة التي تلحق النفس من اهتضام جارها او قريبها او نسيبها » ^(١) . فالولاء والخلف ليسا من النسب في شيء ومع هذا فهما داخلان في معنى العصبية . فاللحمة « الحاصلة » ، من الولاء مثل لحمة النسب او قريباً منها ... بمعنى ان النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الارحام حتى تقع المناصرة والنعْرة ، وما فوق ذلك مستغنى عنه ، اذ النسب امر وهمي لا حقيقة له ،

(١) المقدمة ، ٤٢٤/٢ .

ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام^(١). وتحقق الوصلة والالتحام أيضاً بالرق والاصطناع. يقول ابن خلدون: «ان المقصود في العصبية من المدافعة والمغالبة، إنما يتم بالنسبة لأجل التناصر في ذوي الارحام والقربي، والتخاذل في الاجانب كما قدمناه. والولاية والمخالطة بالرق او بالحلف تتنزل منزلة ذلك: لأن امر النسب وان كان طبيعياً فانما هو وهمي، والمعنى الذي كان به الالتحام إنما هو العُشرة والمدافعة وطول الممارسة والصحبة بالمربي والرضاع وسائل احوال الموت والحياة. فإذا حصل الالتحام بذلك جاءت النُّورة والتناصر، وهذا مشاهد بين الناس. واعتبر مثله في الاصطناع: فإنه يحدث بين المصطنع ومن اصطنعه نسبة خاصة من الوصلة تتنزل هذه المنزلة وتؤكده اللحمة، وان لم يكن نسب فثمرات النسب موجودة. فإذا كانت هذه الولاية بين القبيل وبين أوليائهم قبل حصول الملك، كانت عروقها أو شج وعقائدها اصح ونسبها اصرح». ويقول في هذا المعنى أيضاً: «إذا اصطنع اهل العصبية قوماً من غير نسبهم او استرقوا العبدان والولدان والموالي والتحموا بهم... ضرب معهم أولئك الموالي المصطنعون بنسبيهم في تلك العصبية ولبسوا جلدتها كأنها عصبيتهم، وحصل لهم من الانتظام في العصبية

(١) المصدر السابق.

مساهمة في نسبها^(١)، وقال في وظيفة القضاء والنظر في المظالم بانها لما كانت «من مراسيم الدين، فكانوا لا يولون فيها الا من اهل عصبيتهم من العرب ومواليهم بالخلف او بالرق او بالاصطناع من يوثق بكتابته او غناه فيها يُدفع اليه»^(٢). وهكذا فالوصلة والالتحام تأتيان اولاً وبالاصالة، والنسب وقرابة الدم تأتيان ثانياً وبالتابع. ومعنى ذلك ان كل ما يؤدي الى الوصلة والالتحام هو المقصود بالذات، اما النسب فيأتي بالعرض. فالنسب اما هو مثل من امثلة الترابط وليس علماً عليها كلها مستغرقاً لجميعها. فهناك اذن رابطة النسب، وهناك رابطة الخلف والولاء، وهناك رابطة الرق والاصطناع. هذه هي الروابط التي كانت معروفة على عهد ابن خلدون والتي تدخل في مفهوم العصبية عنده. ولئن كانت هناك روابط اخرى لم يذكرها كرابطة الطوطم ورابطة الحزب والمبدأ السياسي وسائر الروابط التي تجمع الشمل وتلم الشعث، فهذه الروابط داخلة في مفهوم العصبية عنده بالقوة، ما دام المقصود بالعصبية الوصلة والالتحام كما تقدم. واذا كان ابن خلدون لم يذكر هذه الروابط الاخيرة فما ذلك الا لأنها لم تكن معروفة على عهده في افقه الثقافي. وحسبي انه قد ذكر امثلة

(١) المقدمة، ٤٢٣/٢ - ٤٣٤.

(٢) المقدمة، ٥٧٣/٢.

على الترابط الذي يكون بالعصبية ، دون ان يستغرقها جيئاً.

وعلى ذلك فاذا قال ابن خلدون ان الوصول الى الحكم انا يكون بالعصبية فمعنى ذلك انه انا يحتاج الى نوع من التأييد والمناصرة ، اما ان يتصدى احد للحكم معتمداً على ما يتمتع به من قدرات وكفاءات دون مساندة من اهله وقبيله فهو واهم. والعصبية بهذا المعنى الواسع تشمل ما كان عليه الحال في اثينا وروما القديمتين. وهي لا تزال عنصراً اساسياً في مفهوم الحكم بمدلوله الحديث ، سواء كان حكماً فردياً استبدادياً (تأييد الجيش) او حكماً برلمانياً ديمقراطياً ، وسواء كانت هذه البرلمانية الديمقراطية صحيحة كما في دول الديمقراطيات الغربية او مزيفة كما في بلادنا وجميع دول العالم الثالث حيث تسود العشائرية القبلية. اتنا لم نسمع ابداً أن رجلاً في العالم وصل إلى الحكم تقديراً لميزاته الشخصية وعقربيته الفذة دون نظر إلى أي انتهاء حزبي او طائفي او عشائري كما في جمهورية أفلاطون. إن هذا لم يحصل في الزمان الماضي حيث يروى لنا الكثير من العجائب ، ولا في الوقت الحاضر حيث تقدمت وسائل التوجيه المهني واختبارات الذكاء ، وبالتالي حيث يراد لنا أن نصدق أن توزيع المناصب على قدر المواهب. قد يكون ذلك صحيحاً في المناصب الصغيرة التافهة ، واما المناصب الكبيرة وفي مقدمتها تولي الحكم والسلطة ، - فهي لا تزال تجري على سُنة ابن خلدون. انها حكر

على اقلية سياسية محضوظة نادرة مدعومة من قبل رجال المال والاعمال، وحيث المواهب - وبتعبير ادق المصالح - الحزبية مقدمة على المواهب الشخصية. فجمهوريه افلاطون لا وجود لها ولا سيل اليها في هذا العالم.

والخلاصة لا بد من يتصدى للحكم والقيادة اليوم ان يرشحه حزب معين او كتلة خاصة « حتى تقع المناصرة والنعرة ». فالجماعة التي تدين ببدأ واحد وتنادي بشعار واحد يكون التناصر بين اعضائها اقوى وأشد من اي جماعة اخرى لا يجمعها ببدأ او لا تربطها عقيدة. هذا فيما نرى كل ما يقصد ابن خلدون بالعصبية. فلئن لم يعرفها اليونان والرومان قد يأ و المجتمعات الراقية حديثاً بمعنى رابطة الدم ، فقد عرفوها بمعنى رابطة الحلف والولاء ورابطة الرق والاصطنان ورابطة الحزب والمبدأ والعقيدة^(١).

ب - الدولة. هذا والغاية التي تجري اليها العصبية انا هي الملك والدولة. وذلك لأن العصبية، بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل امر يجتمع عليه. ولما كان الناس بفطرتهم يحتاجون في كل اجتماع الى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض كما تقدم معنا في كلام سابق، فلا بد أن يكون هذا الحاكم

(١) انظر كتابينا من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية صفحة ٨١٣-٨١٤، والمراجع في تاريخ العلوم صفحة ٥١٥-٥١٨.

متغلباً عليهم بتلك العصبية وإن لم تتم قدرته على ذلك ، وهذا التغلب هو الملك .

وهكذا فلا سهل الى الملك الا بالعصبية . والعصبيات متعددة ومتفاوتة في قوتها حتى في القبيل الواحد . وفي هذه الحالة لا بد من انتهاض عصبية تكون اقوى من جميعها تلتحم فيها جميع العصبيات حتى تصير كأنها عصبية واحدة كبرى ^(١) .
وإذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على اهل عصبية اخرى بعيدة عنها . فان كافأتها او مانعتها وقع القتال بينهما ، وان غلبتها واستبعتها التحempt بها وزادت قوة الى قوتها ، وطلبت غاية من التغلب والتحكم اعلى من الغاية الاولى وابعد . وهكذا دائماً لا تزال تكبر وتنسخ حتى تكفيء بقوتها قوة الدولة التي تسعى العصبية الى ابتلاعها . فان ادركت العصبية هذه الدولة ، في هرمها ولم يكن لها ممانع من اولياء الدولة اهل العصبيات ، استولت عليها وانتزعت الامر من يدها وصار الملك اجمع لها . وان انتهت قوتها ولم تقارن ذلك هرم الدولة وانما قارن حاجتها الى الاستظهار والاستعانت بأهل العصبيات الاصغرى ، ضمتها الدولة اليها وانتظمتها في اوليائها تستظهر بها على تحقيق مقاصدها ^(٢) وان عاقها عن ا

(١) المقدمة ، ٤٣٩/٢ - ٤٤٠ .

(٢) المقدمة ، ٤٤٠/٢ .

بلغ هذه الغاية عوائق - كالانغماس في الترف والنعيم وحصول المذلة، وقفت في مقامها ^(١).

واعلم ان هذه الاطوار طبيعية للدول. فان الغلب الذي يكون له الملك انا هو بالعصبية وبما يتبعها من شدة اليأس وقوة الشكيمة، ولا يكون ذلك غالبا الا مع البداءة. فطور الدولة من اولها بداءة. ثم اذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الاحوال. والحضارة انا هي تفنن في الترف وإحکام الصنائع المستعملة في وجهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والأثاث والأبنية وعوائد المنزل وأحواله. فلكل واحد منها صنائع في استجادته والتأنق فيه تختص به ويكتلو بعضها بعضاً، وتتکثر باختلاف ما تنزع اليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف وما تتلون به من العوائد. فصار طور الحضارة في الملك يتبع طور البداءة ضرورة لضرورة تبعية الرفه للملك ^(٢).

ومن هنا نظرية ابن خلدون في اعمار الدولة. فالدولة لها اعمار طبيعية كما للأشخاص وهي في الغالب لا تعدو اعمار ثلاثة اجيال. والجيل هو عمر شخص واحد من العمر المتوسط، وهو بلوغ سن الأربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء

(١) المقدمة، ٤٤١/٢ - ٤٤٤.

(٢) المقدمة، ٤٨٨/٢.

إلى غايتها^(١). وهذه الأجيال الثلاثة عمرها مئة وعشرون سنة اذن. ولا تعود الدولة في الغالب هذا العمر - بتقرير قبله او بعده - إلا إن عرض لها عارض آخر من فقدان المطالب، اي العدو الجاثم على الحدود في العادة والذي يتربص الفرصة السانحة للانقضاض عليها. فيكون الهرم عندئذ حاصلاً مستولياً عليها. لكن المطالب لحسن حظها لم يحضرها، ولو جاء لما وجد مدافعاً^(٢).

ويؤكد ابن خلدون نظريته في اعمار الدولة على نحو آخر يختلف قليلاً عن النحو السابق في زيادة التفصيل، فالدولة تنتقل في اطوار مختلفة وحالات متتجدة، ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من احوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور السابق، لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه كما يقول ابن خلدون^(٣). وعلى هذا فان حالات الدولة واطوارها لا تعود في الغالب خمسة اطوار:

طور الظفر بالبغية: اي تحقيق الغاية المنشودة وهي الوصول الى السلطة والاستيلاء على الملك وانتزاعه من ايدي الدولة السابقة. فيكون صاحب الدولة في هذا الطور اسوة قومه في اكتساب المجد وجنابة المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا

(١) المقدمة، ٤٨٦/٢.

(٢) المقدمة، ٤٨٧/٢.

(٣) المقدمة، ٤٩٣/٢.

ينفرد دونهم بشيء، لأن ذلك مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب وهي لم تزل بعد بحالمها.

طور الانفراد بالملك: وهو طور استبداد صاحب الدولة على قومه والاستئثار دونهم بالسلطة والمجد وانتزاعه من ايدي الدولة السابقة. وكبحهم عن التطاول للمساهمة معه والمشاركة في الحكم. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال والتخاذل الموالي والصنائع، والاستكثار من ذلك لخدع انوف اهل عصبيته وعشيرته المقادمين له في نسبة. ولا يزال يدافعون عن الامر ويرد لهم على اعقابهم حتى يستتب له الحكم ويفرد اهل بيته بما يبني من مجده.

طور الفراغ والدعة: وفي هذا الطور ينصرف صاحب الدولة - وقد اجهز على مناوشته - الى تحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر اليه من جبائية المال وتخليد الآثار وبعد الصيغت. فيستفرغ وسعه في جمع المال وضبط الدخل والمخرج واحصاء النفقات والقصد فيها، وتشييد المباني الخالفة والمصانع العضيمة والامصار المتسعة والهياكل المرتفعة، ومنح الجوائز والهدايا للوفود وأشراف الأئم ووجوه القبائل، وبث المعروف في اهله، هذا مع التوسيع على صنائعه وحاشيته وجنوده في احوالهم بالمال والجاه وادرار ارزاقهم. وهذا الطور آخر اطوار الاستبداد من اصحاب الدولة، لأنهم في هذه

الأطوار مستقلون بآرائهم ، يانون لعزمهم موضحون الطرق لمن
بعدهم.

طور القنوع والمسالمة: ويكون صاحب الدولة فيه قانعاً بما
بني آباؤه مسالماً لأنفقاره من الملوك والحكام ، مقلداً للماضين
من سلفه ، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل ، ويقتفي طرقهم
بإحسن مناهج الاقتداء ، ويرى في الخروج عن تقليدهم فساد
أمره وانهم ابصروا بما بناوا من مجده. انه لا يبذل اي محاولة
للحفاظ على ما بناوا بل يسير في حكمه بقوة اندفاع الاشياء
دون ان يدرى ان هذه القوة آخذة في الضعف وان الاندفاع
سيتوقف حتماً والانهيار وشيك.

طور الاسراف والتبذير: ويكون صاحب الدولة في هذا
الطور متلماً لما جمع آباؤه واجداده للانفاق على شهواته وملاده
والكرم على بطانته والتقتير على جنده واصطنانع اخذان الأسوء
وتقليدهم جليل الاعمال والولايات من الوزارة والقيادة
والجباية. وكل اولئك مؤذن بالانهيار. فالمرض مزمن والعلاج
قد فات أوانه. لقد فسدت العصبية الابانية للمجد الحامية له ،
وتغيرت قلوب اهل الدولة ، فيعادون السلطان ويضطغون عليه
ويتخاذلون عن نصرته ويتربيصون به الدوائر . وهكذا يكون
مخرباً لما كان سلفه يؤسسون وهادماً لما كانوا يبنون. لقد دب
الهرم الى جسم الدولة واستولى عليها المرض المزمن الذي لا شفاء

منه ولا براء ، وسيقى امرها كذلك الى ان تنقرض ويذهب
رسوها^(١) .

هذا وإن أول ما يقع من آثار المهرم في الدولة انقسامها على نفسها بخروج الأطراف عليها كما حدث لدولة الاسلام التي امتدت الى الاندلس والهند والصين . ثم لما خرج الامر من بنى امية واستقل بنو العباس بالسلطة ، وكانت الدولة العربية قد بلغت الغاية من التوسيع والقوة والترف ، نزع عبد الرحمن الداخل الى الاندلس قاصية دولة الاسلام ، فاستحدث بها ملكا واقطعها عن دولة بنى امية وصير الدولة الواحدة دولتين . فان الخروج على الدولة في الاطراف اسهل منه في المركز ، كما ان الاستيلاء على أقصى الدولة اقل إشكالاً من الاستيلاء على مركزها . ثم اخذت كل دولة من هاتين الدولتين تنقسم على نفسها كما انقسمت دولة بنى العباس . وما زالت الدولة العربية تتقلص على هذا النحو ويفسيق نطاقها ويحدث في النطاق الثاني ما حدث في الاول حتى انقرضت هذه الدولة وتطاولت الأمم حولها الى التغلب عليها وإنشاء دولة اخرى لهم . وهكذا تعددت الدول في الدولة الإسلامية الواحدة وتشعبت ، ومرت كل دولة منها بالاطوار الأربع او الخمسة التي اتينا على ذكرها . وبذلك يفسر ابن خلدون طول أمد الدولة الإسلامية العتيدة . فتاريخ

(١) المقدمة ، ٤٩٤/٢ ، ٤٩٦ - ٤٩٧ .

هذه الدولة إنما هو في معظمها تاريخ دوليات استقل كل منها بالأمر وتقلب في الأطوار التي تقلب فيها الدولة - الأم. وصفة القول، أن الترف مؤذن بخراب الدولة. فهو عامل انحلال للعصبية وعامل تضخم في النفقات، وهو في النهاية عامل حاسم في القضاء على قوة الدولة والحياة الاقتصادية فيها. فالمجتمعات وهي تسعى للحصول على الترف وتحسين أوضاعها الاقتصادية، إنما تسير في طريق الانقراض، إنما تسعى إلى حتفها بظلفها. فالحياة تحمل بذور الموت، وكل شيء ينطوي على نقائه. هذا هو قانون صراع المتناقضات الذي يخضع له كل كائن حي، بل حتى المادة الميتة خاضعة له أيضاً.

إن الإنسان يدفع ثمنا باهظاً للترف هو خضوعه للقهر وفقدانه لحرية البداوة. فاما حرية مع خشونة البداوة، وإما اسر مع نعومة الترف. فالتنظيم الاجتماعي يبدأ بالرخاء أولاً، ولكنه سرعان ما ينتهي بالانحلال والانتهاض، فان استفحال المضاربة مؤذن بانقراضها.

٣ - الدين

ومع توكيده ابن خلدون لأهمية السياسة عامة والعصبية خاصة في قيام الدول والمالك فإنه يستدرك ليضع لها حدوداً وضوابط من الدين تخضد شوكتها وتخفف غلواءها. ولذلك فهو لا يفسر نشوء الدولة العربية الإسلامية وتطورها في

القرنين. السابع والثامن الميلاديين ب مجرد العصبية وحدها . ولكنه يظل نشوء، تلك الدولة ايضاً بانتفاء الانانية الشخصية وروح التفرد من مختلف القبائل ، وباتفاق كلمتهم نتيجة للدين الجديد . فهم لتلق التوخش الذي فيهم، اصعب الامم انقياداً ببعضهم البعض ، ولذلك فقلما تجتمع اهواوهم. فهم ابعد الامم عن سياسة الملك ، لأنهم أكثر بداعوة من سائر الامم وابعد بحالاً من القفر واغنى عن حاجات التلول وحبوبها ، لا عتiadهم الشذوذ وخشونة العيش ، فاستغنووا عن غيرهم ، فصعب وبالتالي انقياد بعضهم البعض لا يلافقهم ذلك وللتوخش . لذلك لا بد من انقلاب طباعهم وتبدها بصبغة دينية تمحو ذلك منهم وتجعل الواعز لهم من انفسهم وتذهب بخلق الكبر والمنافسة منهم فيسهل عندئذ انقيادهم واجتاعهم ، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلوة والانفة ، الواعز عن التحسد والتنافس . فاذا كان فيهم النبي أو الولي (المخلية أو من ينوب عنه) الذي يبعثهم على القيام بامر الله ويذهب عنهم مذمومات الاخلاق ويأخذهم بمحمودها ويؤلف كلمتهم لاظهار الحق ، اذا حدث ذلك تم اجتاعهم وحصل لهم التغلب والملك . ويعرف ابن خلدون مع ذلك ان العرب اسرع الناس قبولاً للحق والمدى ، لسلامة طباعهم عن عوج الملكات وبراءتها من ذميم الاخلاق ، الا ما كان من خلق التوخش القريب المعاناة ، المتهيء لقبول الخير ،

ببقاءه على الفطرة الأولى، وبعده عنها ينطبع في النفوس من قبح العوائد وسوء الملوكات^(١).

ان القلوب اذا تداعت الى اهواء الباطل والميل الى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف، واذا انصرفت الى الحق ورفضت الدنيا والباطل واقبلت على الله اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة كذلك ، فعظمت الدولة^(٢).

ان العصبية وحدتها لا تكفي لقيام الدول والمالك ، لذلك من الضروري ان يتضمن إليها الدين . فالدعوة الدينية تزيد الدولة في اصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها . والسبب في ذلك ان الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في اهل العصبية وتفرد الوجهة الى الحق . فاذا حصل لهم الاستبصار في امرهم لم يقف في طريقهم شيء ، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه . وان اهل الدولة ، التي هم طالبوها وان كانوا اضعافهم ، فاغرائهم متباعدة ، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل ، تحسهم جميعاً وقلوبهم شتى ، فلا يقاومون اهل العصبية المتدينة ، وان كانوا اكثر منهم ، بل ينهزمون ويعاجلهم القضاء ، بما فيهم من الترف والذل

(١) المقدمة ، ٤٥٦/٢ - ٤٥٧.

(٢) المقدمة ، ٤٦٦/٢.

والاقبال على الشهوات^(١).

وهذا كما وقع للعرب صدر الاسلام في الفتوحات. فكانت جبهة ش المسلمين بالقادسية واليرموك بسبعين وثلاثين الفا في كل معاشر، وجموع فارس مئة وعشرون الفا بالقادسية، وجموع هرقل على ما قاله الواقدي اربعين الف. فلم يقف للعرب احد من الجانبين وهزمونهم وغلبوا عليهم ما بأيديهم^(٢).

ثم خلف من بعدهم خلف نبذوا الدين فنسوا السياسة وربعوا الى قفرهم وجهلوا شأن عصبيتهم مع اهل الدولة بعدهم عن الانقياد واعطاء النصفة، فتوحشوا كما كانوا من قبل ولم يبق لهم من اسم الملك الا انهم من جنس المخلفاء ومن جيلهم. ولما ذهب امر الخلافة، وانحرى رسمها انقطع الامر جملة من ايديهم وغلب عليهم العجم دونهم، وأقاموا في بادية قفارهم لا يعرفون الملك ولا سياسته. لقد بعد عهدهم بالسياسة ما نسبوا الدين فرجعوا الى أصلهم من البداءة. وقد يحصل لهم في بعض الاحيان غلبة على الدول المستضعفة، فلا يكمن ماله وغايته الا تخريب ما يستولون عليه من العمران^(٣).

ويشهد ابن خلدون لارائه هذه ايضاً بدولة ملتوية ودولة

(١) المقدمة، ٢/٤٦٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المقدمة، ٢/٤٥٨.

الموحدين. فقد كان بالغرب من القبائل كثيرٌ من يقاومهم في العدد والعصبية أو يزيد عليهم، ومع ذلك فإن الاجتماع الديني قد ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستهالة، فلم يقف في وجههم شيءٌ.

ان العصبية وحدها لا تكفي كما اسلفنا القول بقيام الدول والمالك، فإذا انضم الدين إلى العصبية فقد حصل الكمال. فإذا حالت صبغة الدين وفسدت انتقص الامر وصارت الغلبة على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين، فيغلبُ الدولة عندئذ من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها. فالذين غلبتهم بالامس لاعتمادها على قوة العصبية وقوة الدين معاً مع انهم كانوا أكثر عصبية منها واشد بداوة، غلبوها اليوم لاعتمادها على العصبية وحدها. وهذا ما حصل للموحدين مع قبيلة زنانة بالغرب لما كانت زنانة ابدى (اشد بداوة) من المصامدة واشد توحشاً وكان للمصامدة الدعوة الدينية باتباع المهدى، فلبسو صبغتها وتضاعفت قوة عصبيتهم بها، فغلبوا على زنانة اولاً واستبعدهم وان كانوا من حيث العصبية والبداوة اشد منهم. فلما خلوا عن تلك الصبغة الدينية انتقضت عليهم زنانة من كل جانب وغلبوا عليهم على الامر وانتزعوه منهم^(١) فالعصبية اذن ليست كل شيء عند ابن خلدون. انها

(١) المقدمة، ٤٦٧/٢ - ٤٦٨.

الأساس المادي فقط لنثرите في الدولة والمجتمع، فلا بد ان ينضم اليها المعنى الروحي الذي ينبعها القيم والمثل والمبادئ، القادرة على حسنهما وتهذيبها وحسن توجيهها. وهذا لا يكون الا بالدين. فالدين اذن عنصر مكمل للعصبية في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية.

وهكذا، فمع ان العصبية هي عنصر اساسي في تفكير ابن خلدون فان الدين هو ايضا عنصر اساسي لا يقل عنها خبلورة. فهو يهذب النفس ويصلق المشاعر ويسمو بالروح الى الأفق الأعلى. ان في العصبية حية تفضي باصحابها الى الهرج والقتال. كما يقول ابن خلدون - فيضطر الناس الى ان يرجعوا في ضبط الامور وحقن الدماء الى قوانين مفروضة يخضع لها المجتمع. وهذه القوانين قد تكون سياسية من وضع الحكام والملوك فتكون نافعة في الدنيا، وقد تكون دينية وضعها الشرع فتكون حينئذ نافعة في الدنيا والآخرة، لأن المقصود بالناق ووجود الناس ليس وجودهم في هذه الدار الفانية فقط، إنما المقصود بها دينهم المفضي بهم الى السعادة في الآخرة. من اجل ذلك بناهـ الشرائع بحمل الناس على ذلك في جميع احوالهم من عبادة ومعاملة، حتى في المالـ الذي هو طبيعي في الاجتماع الانساني، فأجبرته على منهاج الدين لكون الكل فيه طـا ينتـر الشارع... لأن الشارع اعلم بمسالـع الدافـة فيها هو مغـيب عنـهم

من امور آخرتهم. واعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم في الآخرة^(١).

واخيراً يجب الا يغيب عن بالنا ان جميع ما ذكره ابن خلدون هنا عن البداوة والوحشية، والدين وصلة هذه الامور بالرياسة وعن نطاق الدولة واعمارها وحاميتها واتخاذها الموالى والمصطنعين - كل أولئك وما اليه لا يصدق الا على الشعوب التي عاصرها وشهد احوالها وخاصة العرب والبربر. وقد وقع ابن خلدون هنا في خطأ منهجي كبير: فهو لم يستقر في هذه الضواهر الا عند امم معينة وفي عصور خاصة، وانتهى من هذا الاستقراء الناقص الى افكار وقوانين ظن انها عامة شاملة تصدق في كل زمان ومكان^(٢).

ومع كل ذلك، ورغم جميع ما يقال عن تسرع ابن خلدون ونقص استقراءاته فإنه يشفع له ايمانه بخضوع احداث التاريخ والمجتمع للقانون وسعيه الدائب لمعرفة هذا القانون. هنا تكمن عبقرية ابن خلدون. اما التطبيقات العملية والخطاء التفصيلية فانها في نظري مسألة ثانوية، لأن التقدم في البحث الذي يكفي ابن خلدون فخراً انه وضع اللبنية الاولى، كفيل بتصحيح مساره وتقويم اعو جاجه.

(١) المقدمة، ٥١٦/٢ - ٥١٧.

(٢) انظر المقدمة ١٢٣/١ - ١٢٥ - ٤٢٨/٢ و ٣٨٩ ب.

٤ - الاقتصاد

ان الانسان مفتقر بالطبع الى ما يقوته ويمونه في حالاته واطهاره من لدن نشوئه الى اشده، الى كبره. ويد الانسان مسيطرة على هذا العالم وما فيه، بما حصل الله له من الاستخلاف في الارض. وابدي البشر منتشرة، فهي مشتركة في ذلك. وما حصلت عليه يد هذا امتنع عن الآخر الا بعوص. فالانسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز طور الضعف سعي في اقتناه المكاسب لينفق ما اتاها الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الاعواض عنها. وقد يحصل له ذلك بغير سعي كالمطر المصلح للزراعة وامثاله، الا انه حتى الزراعة لا بد من سعيه معها^(١).

وقد خلق الله الذهب والفضة قيمة لكل متمول، وها الذخيرة والقنية لاهل العالم في الغالب. وان اقتني الانسان سواها في بعض الاحيان فانما هو لقصد تحصيلها، لأن قيمتها الذاتية ثابتة في رأي ابن خلدون^(٢)، فلا يقع لها مما يقع لغيرها من حواله (تغير وتحول) الاسواق التي هما عنها بعزل. فها اصل المكاسب وها القنية والذخيرة^(٣).

(١) المقدمة، ٨٩٢/٣ - ٨٩٥.

(٢) وهو رأي فاسد لأن قيمتها تتغير وتبدل ببعض العوامل عدّة.

(٣) المقدمة، ٨٩٦/٣.

ولا بد في كل مكروب ومتمول من العمل الانساني، وإلا لم يقع انتفاع. وإذا فقدت الاعمال او قلت بانتهاص العمران تاذن الله برفع الكسب. الا ترى الى الامصار القليلة السكان كيف يقل الرزق والكسب فيها او يفقد لقلة الاعمال الانسانية؟ وكذلك الامصار التي يكون عمرانها اكثر يكون اهلها اوسع احوالاً واشد رفاهية لكثرة الاعمال فيها ^(١).

ثم ان تحصيل الرزق وكسبه:

إما ان يكون بأخذه من يد الغير، انتزاعه بالاقتدار عليه على قانون متعارف، وحينئذ يسمى مغراً وجباية؛
وإما ان يكون من الحيوان المتواحش باقتناصه واخذ برميه من البر او البحر، ويسمى اصطياداً؛
وإما أن يكون من الحيوان المتواحش باقتناصه وأخذه برميه (منتجاته) المنصرفة، بين الناس في منافعهم، كاللبن من الانعام، والحرير من دودة القز، والعسل من النحل، او ان يكون من النبات في الزرع والشجر بالقيام عليه وإعداده لاستخراج ثمره ويسمى كله فلاحه؛ (فالفلاحة عند ابن خلدون تشمل اذن الزراعة وتربيه الحيوان).

وإما ان يكون الكسب من الاعمال الانسانية، إما في مواد معينة وتسمى الصنائع، (من كتابة ونحارة وخياطة وحياكة

(١) المقدمة، ٢/٨٩٧ - ٨٩٨.

الخ). او في مواد غير معينة، وهي جميع الامتهانات والتصرفات؛

وإما ان يكون من البضائع وابعادها للاعواض، إما بالتقلب بها في البلاد او احتكارها وارتقاء حواله (تحول) الاسواق فيها، ويسمى هذا تجارة.

فهذه وجوه المعاش واحواله وأصنافه عند ابن خلدون.

وهو يرى ان الفلاحة هي اقدم وجوه المعاش^(١)، اذ هي بسيطة وطبيعية وفطرية لا تحتاج الى نظر ولا الى علم. ولذلك لا ينتحلها احد من اهل الحضر في الغالب ولا من المترفين، والذي ينتحلها يختص بالمذلة. ولذلك يربط ابن خلدون بينها وبين البداوة.

واما الصنائع فهي مرتبطة بالحضارة، ولذلك فهي متأخرة عن الفلاحة لانها تتصرف فيها الافكار والانظار، ولهذا لا توجد غالبا الا في اهل الحضر. والصنائع منها البسيط ومنها المركب؛ والبسيط هو الذي يختص بالضروريات، والمركب هو الذي يكون للكمالات. والصنائع في الامصار الصغيرة ناقصة ولا يوجد منها الا البسيط. فاذا تزايدت حضارتها ودعت امور الترف فيها الى استعمال الصنائع اخذت في النضج والتكامل

(١) وهذا رأي فاسد ايضاً لأن الفلاحة (يعنى الزراعة) مرحلة متقدمة مسبوقة بمرحلة الصيد والقنص، فهذه الأخيرة اذن اقدم جميع وجوه المعاش.

بمقدار استفحال العمran: فالصنائع انما تكمل و تُستجاد بكمال العمran الحضري وكثنته.

واما التجارة فانها وان كانت طبيعية في الكسب فالاكثر من طرقها ومذاهبتها انها هي تحيلات (احتيالات) في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة. والتاجر إما ان يخزن السلعة ويتجنب بها حِوالة السوق من الشخص الى الغلاء فيعوض ربحه، وإما ان ينقلها الى بلد آخر تنفق فيه تلك السلعة أكثر من بلده الذي اشتراها فيه، فيعوض ربحه ايضاً^(١).

هذا وقد ربط ابن خلدون وجوه المعاش بسائر وجوه النشاط الانساني ودرس دراسة علمية قيمة مختلف الظواهر الاقتصادية ووصل بها الى نتائج هامة سبق بها علماء الاقتصاد المحدثين. والحق ان الذين كتبوا في المسائل الاقتصادية، قبل ابن خلدون لم تكن كتاباتهم تتصف بصفات البحث العلمي للظواهر الاقتصادية، وانما كل ما كتبه القدماء في هذا الشأن من اغريق ورومان او عرب، كان من قبيل الدراسات الاخلاقية او الابحاث التشريعية. اما ابن خلدون فقد كان صاحب المحاولة الجدية الاولى لتأسيس علم الاقتصاد، وان كثيراً من ارائه في هذا الباب يُعدُّ اليوم ذخيرة رائعة في

(١) المقدمة، ٢/٨٩٨ - ٩٠٠، ٩١٥، ٩٢٤.

التفكير الاقتصادي السليم. ولا يقتصر الامر على انه كان الرائد الاول في عام الاقتصاد ، بل ان قرونا وقرونا مضت من غير ان يبلغ الاقتصاديون الذين جاءوا بعده مستوى تفكيره.

فهو اول من توفر على دراسة الضواهر الاقتصادية دراسة علمية ومنهجية عرّادها الكشف عن الاسباب ومقارنة النتائج لله حصول الى القوانين الكلية العامة التي تحكم هذه الضواهر وتنسبها سيرها . وقد تمحضت هذه الدراسة عن نظريات عميقة سبقت عصرها بقرون طويلة ، ولا تزال صادقة حتى اليوم . ولئن كان العام قد تجاوزها بسبب تعقد الاقتصاد الحديث وتطور المجتمعات الصناعية ودخول عوامل جديدة لها اثرها البالغ في تكييف البنيان الاقتصادي في المجتمعات المعاصرة ، فانها مع ذلك لا تزال تشير الانتباه حتى اليوم لما فيها من نثرة علمية رائدة وتفكير منهجي رصين ، ولأنها الاساس لكل دراسة مادية واقعية لضواهر الاقتصاد .

هذا وان مذهب ابن خلدون في الاقتصاد يتضمن بذور المذهب المعروف باسم (المادية التاريخية) لكارل ماركس . فهو يرى «أن اختلاف الاجيال في احوالهم اثما هو باختلاف نحلتهم من المعاش»^(١) ، أي ان اختلاف طرق المعيشة ووسائل الانتاج بين الناس هو السبب في اختلاف احوالهم . فالاساس

(١) المقدمة ، ٤٠٧/٢ .

الاقتصادي اذن هو الذي يفسر بالدرجة الاولى ما نرى بين الناس من تباين وتنوع.

وما يلفت النظر ان ابن خلدون يربط بين دواعي الاجتماع ودواعي الاقتصاد وال الحاجة الى تقسيم العمل ، فيعود بها جميعا الى بداية واحدة ومتطلقا واحد . فهذه الاطراف الثلاثة عند ابن خلدون متداخلة متصايفه يشد بعضها بعضاً ويدعو بعضها بعضاً . فلنستمع اليه يتتابع عبارته السابقة : قائلاً : « فان اجتماعهم اغا هو للتعاون على تحصيله والابداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي . فمنهم من يتحل الفلاح من الغرامة والزراعة ، ومنهم من يتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود ، لنتابعها واستخراج فضلاتها » ^(١) .

كذلك يربط ابن خلدون بين الاقتصاد وبين حالة التوحش التي تتسم بها البداوة . فالعامل الاقتصادي هو المسؤول عمما نرى من البدو عامة والعرب خاصة من توحش . فإذا كان اختلاف طرق المعيشة بين الناس هو السبب في اختلاف احوالهم فان اختلاف البدو عن الحضر يرجع الى أن البدو هم المتنحرون للمعاش الطبيعي من الفلاح والقيام على الأنعام وانهم مقتصرن على الضروري من الأقواء والملابس

(١) المصدر السابق .

والماساكن... فمن كان معاشه منهم في الزراعة والقيام بالفلح كان المقام به أولى من الضعن... ومن كان معاشه في السائمة مثل الغنم والبقر فهم ظعن في الأغلب لارتياد المسارح والمياه... ولا يبعدون عن القفر... وأمّا من كان معاشه بالإبل فهم أكثر ظعنًا وأبعد في القفر مجالاً... فكانوا بذلك أشد الناس توحشًا، وينزلون من أهل الحواضر متزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم، وهؤلاء هم العرب»^(١).

ومعنى هذا أن العامل الاقتصادي هو المسؤول عما نرى في البدو عامة والعرب خاصة من توحش. فالعرب لا ينعزلون في القفار إذن لأنهم متواشون بطبيعتهم، بل إن التوحش قد عرض لهم بسبب عامل اقتصادي بحث هو أن إبلهم لا تستغني في قوام حياتها عن مراعي الشجر بالقفر وورود مياهه الملحة...^(٢). فما نسميه بزاج الأمة أو بطبيعتها إنما شأن سائر النظم الاجتماعية في نظر ابن خلدون، لأنّه أيضًا نتيجة لوسائل الانتاج المستعملة عندها وعوائد حياتها. فهذا المزاج وهذه الطبيعة ليسا أمراً نهائياً لا يتغير ولا يتبدل، وإنما هو شيء طاريء تابع لوسائل الانتاج. فإذا تبدلت هذه الوسائل عند أمة تبدلت نظمها الاجتماعية وعوائد حياتها وتغيّر بالتالي

(١) المقدمة ٤١٢/٢ - ٤١٣/٢.

(٢) المقدمة ٤١٢/٢.

مزاجها السابق. بل أن الحيوانات نفسها كالقطباء والبقر الوحشية والحمُر يزول توحشها بمخالطة الآدميين وإخصاب عيشها، فيختلف حالها في الانتهاض والشدة ١ و كذلك الآدمي المتوحش إذا أنس وألف. وسيبه ان تكون السجایا والطبائع إنما هو عن المألفات والعوائد ٢، وليس شيئاً ثابتاً. فالإنسان ابن عوائده ومألفه لا ابن طبيعته ومزاجه.

ويربط ابن خلدون أيضاً بين استجادة الصنائع وكثرتها وبين قانون العرض والطلب فيقول: ان الصنائع إنما تستجاد وتكثر إذا كثر طالبها. ويعلل ذلك بأن الإنسان لا يسمح بعمله أن يقع مجاناً لأنه كسبه ومنه معاشه. فإن كانت الصناعة مطلوبة وتوجه إليها التّفاّق كانت بمثابة السلعة التي تنفق سوقها وتُجلب للبيع فيجتهد الناس في المدينة لتعلم تلك الصناعة ليكون منها معاشهم ٣ وإذا لم تكن مطلوبة لم تنفق سوقها ولا يوجه قصد إلى تعلمها، فاختصت بالترك والإهمال ٤.

ويلاحظ ابن خلدون ان النشاط الاقتصادي وتزايد العمران والأعمال (تزايد الاستثمار) يولّد حلقات متزايدة الاتساع من النشاطات الاقتصادية الجديدة، وهذه تولّد أخرى، وهكذا، أي أن أثر التوسيع ليس وحيداً وإنما هو متكرر

(١) المقدمة ٤٣٨/٢.

(٢) المقدمة ٩٢٨/٣

متضاعف. وهذه الفكرة العبرية الأصلية لم تأخذ مداها في الفكر الاقتصادي الكلاسيكي ، ولكنها قد أصبحت من أهم الأفكار الكينزية (نسبة إلى كينز) ودخلت علم الاقتصاد باسم نظرية المضاعف (Multiplier) ومؤدّاها أن زيادة الاستثمار تؤدي إلى زيادة الدخل القومي لا بنفس المقدار فقط ، وإنما بمقدار يعادل عدة أضعاف الاستثمار الأول^(١). انظر ما يقول ابن خلدون في هذا الصدد :

« ان المكاسب إنما هي قيم الأعمال ، فإذا كثرت الأعمال كثرت قيمتها بينهم فكثرت مكاسبهم ضرورة ودعّتهم أحوال الرفه والغنى إلى الترف وحاجاته من التأنيق في المساكن والملابس واستجادة الآنية والماعون واتخاذ الخدم والراكب ، وهذه كلها أعمال تستدعي بقيمتها ويعتّار المهرة في صناعتها والقيام عليها ، فتنفق أسواق الأعمال والصناع ويكثر دخل المتر وخرجه ، ويحصل اليسار لتحول ذلك من قبل أعمالهم . ومتى زاد العمران زادت الأعمال ثانية . ثم زاد الترف تابعاً للكسب وزادت عوائده وحاجاته ، واستبسطت الصناع لتحصيلها فزادت قيمتها ، وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية . ونفقت سوق الأعمال بها أكثر من الأول ، وكذا في

(١) انظر كلمة د. عارف دليلة : مكانة الأفكار الاقتصادية لابن خلدون في الاقتصاد السياسي . (أبحاث الندوة العالمية الأولى لتاريخ العلوم عند العرب) المنعقدة بجامعة حلب ٥ - ٢ نيسان (ابريل) ١٩٧٧ صفحة ٨٨١ - ٨٨٣ .

الزيادة الثانية والثالثة ...^(١).

وهكذا فلم يعد أمام ابن خلدون بعد هذا الكلام إلا وضع النهازج الرياضية لحساب مقدار الكسب والدخل الذي تؤدي إليه زيادة أولية معينة في الاستهار (العمران والأعمال) أي لتقدير قيمة المضاعف

ويحذر ابن خلدون الدولة من الاحجام عن الانفاق والاستهار لما ينشأ عن ذلك من انكماش اقتصادي وكсад يؤدي في النتيجة إلى ضعف موارد الدولة نفسها. لقد عبر كينز عن هذه الفكرة بالاكتناف الذي يعني إحجام جزء من الدخل عن المشاركة في الاستهلاك، وبالتالي عن تنشيط الاستهار، ويساوي ذلك نفس المقدار الذي ينقص فيه الاستهلاك عن الدخل. ومن أجل سد هذه الثغرة طالب كينز الدولة بزيادة الانفاق العام الذي أصبح يغلب عليه الطابع الطفيلي غير الانتاجي في الدولة الرأسمالية المعاصرة. فعلى الدولة أن تنفق حتى في إستئجار العمال من أجل حفر المخنادق ورسمها حسب تعبير كينز، بل أصبح على الدولة الرأسمالية بعد ذلك أن تخلق المشاكل وتشعل المخرب للمزيد من الانفاق ولمعالجة أزماتها الاقتصادية فلا تتعطل عجلة الانتاج الاحتكاري ودورة الأرباح الخيالية. وأما ابن خلدون فيطالب بتدخل الدولة

(١) المقدمة ٨٦٠/٣.

تنشيط الانتاج الذي يزيد في رفاه الأمة. يقول ابن خلدون: والسبب في ذلك أن الدولة والسلطان هي السوق الأعظم للعالم ومنه مادة العمran. فإذا احتجن السلطان الأموال أو الجبايات. أو فقدت فلم يصرفها في مصارفها، قل حينئذ بأيدي الحاشية والخامية وانقطع أيضاً ما كان يصل منهم لخاشيتهم وذويهم وقلت نفقاتهم جملة وهم معظم السوداد. ونفقاتهم أكثر مادة للأأسواق من سواهم، فيقع الكساد حينئذ في الأسواق وتضعف الأرباح في المتاجر فيقل الخراج. ذلك لأن المخراج والجباية، إنما تكون من الاعتمار والمعاملات ونفاق الأسواق وطلب الناس للفوائد والأرباح. ووبال ذلك عائد على الدولة بالنقص لقلة أموال السلطان حينئذ بقلة الخراج. فان الدولة كما قلنا، هي السوق الأعظم. أم الأسواق كلها. وأصلها ومادتها في الدخل والخارج. فإن كسرت وقلت مصارفها فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحتتها مثل ذلك وأشد منه. وأيضاً فالمال إنما هو متعدد بين الرعية والسلطان، منهم إليه، ومنه إليهم، فإذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية^(١).

وهكذا نرى كيف كان ابن خلدون اماماً ورائداً في الاقتصاد الكلي بقدر ما كان كذلك في التاريخ والمجتمع

(١) المقدمة ٦٧٩/٢.

وبقدر ما سيكون في الأخلاق كما سرى في حينه. فهو يهتم هنا بحركة تجديد الانتاج الاجتماعي على مستوى الاقتصاد الشامل وينطلق من المستوى الكلي ليبين أثر التغيرات الاقتصادية على المستوى الجزئي - الوحدة الاقتصادية. ويكون ابن خلدون في هذا التحليل الاقتصادي الكلي قد سبق جميع الاقتصاديين.

وعلى كل حال ان ابن خلدون هو اول من أعطى العامل الاقتصادي اهميته وجعل منه أساساً من الأسس الرئيسة لتفسير تطور الأفراد والجماعات وفهم حياتهم السياسية والدينية والأخلاقية. وكذلك كان أول من نادى بأن الأحوال الاقتصادية لا تسير اعياطاً وفق الأهواء والنزوات بل لها قوانين ثابتة كسائر الأمور الطبيعية. ولئن كان ابن خلدون رائداً لأصحاب المدرسة الاقتصادية في أوروبا ، فإنه لم يغلّ غلو بعض أصحاب هذه المدرسة الذين جاءوا بعده فجعلوا من الاقتصاد العامل الوحيد المؤثر في المجتمع. فالعامل الاقتصادي عند ابن خلدون مجرد عامل من مجموعة أخرى من العوامل لا تقلّ عنه أهمية ، من شأنها أن تهذبه وتخفف من غلوائه حتى لا يجوز أو يخرج عن السمت كالإقليم والسياسة والدين وال التربية والتعليم.

وحسب ابن خلدون فخراً انه أخرج الأبحاث الاقتصادية من نطاق التصورات المثالية والنصائح العملية والمناقشات

الفنية والدينية الى نطاق البحث العلمي، في وقت لم يكن في حسبان أحد انها تخضع لنفس القوانين التي تخضع لها سائر الأشياء وال موجودات. ولم يبدأ العلماء بالكشف عن هذه القوانين وتدوينها قبل النصف الأخير من القرن الثامن عشر. وهنا تظهر اصالة ابن خلدون.

٥ - العلم والتعليم

العلم والتعليم عامل هام يؤثر جداً في العمران البشري ومتاثر به، انه نتيجة للعمران وعلة له في وقت واحد. فهو السبب في اختلاف الانسان عن الحيوان أولاً والبدو عن الحضر ثانياً.

ذلك ان الانسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والكين وغير ذلك، وإنما يتميز عنها بالتفكير الذي يهتدي به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبنائه جنسه والاجماع المهيء لذلك التعاون... فهو يفكر في ذلك كله دائمًا لا يفتر عن الفكر فيه طرفة عين، بل اخلاق الفكر أسرع من لمح البصر. وعن هذا الفكر تنشأ العلوم والصناعات^(١) وهي علة العمران، فلا عمران بلا علوم أو صنائع.

ثم ان العلم والتعليم من أسباب اختلاف البدو عن الحضر. ذلك ان العلوم انما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة.

(١) المقدمة ٦٤٨/٣.

والسبب في ذلك أن تعلم العلم من جملة الصنائع ، والصناعات إنما تكثر في الأ MCSارات ، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضرارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكمية . فإنَّ بغداد وقرطبة والقروان والبصرة والكوفة لما كثُر عمرانها مصدر الإسلام واستوت فيها الحضرارة ، زخرت فيها بحار العلم ». ولما تناقض عمرانها انطوى ذلك البساط وفقد العلم بها والتعليم ^(١) وأما البدو فإنهم أبعد الناس عن الصنائع ، لأنهم هم المنتحرون للمعاش الطبيعي من الفلاحة والقيام على الأنعام ، المقتضرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن ^(٢) العاجزون عنها فوقه ، وأما الحضر فهم المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحواهم وعوائدهم ^(٣) ولذلك فمن تشوف بفطرته إلى العلم من نشأ في القرى والأ MCSارات غير المتقدمة فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي لفقدان الصنائع في أهل البدو ، ولا بد له من الرحلة في طلبه إلى الأ MCSارات المستبشرة شأن الصنائع كلها ^(٤) .

والعلم والتعليم لها معنى واسع جداً عند ابن خلدون . فهو لم يفرق بين التعليم النظري والتعليم العملي ، بل لقد ربط بينهما في

(١) المصدر السابق صفحة ٩٩٠ - ٩٩١ . انظر المتأخر ٩٨٦ - ٩٩٠ .

(٢) المقدمة ٤١٣/٢ - ٤٠٧ .

(٣) المصدر السابق صفحة ٤١٣ .

(٤) المقدمة ٩٩٠/٣ .

وحدة عقلية جسمانية منسجمة تعمل متناسقة متعاونة لاكتساب مهارة أو لحذق معرفة حتى تحصل «المملكة» التي هي عمل عقلي جسمي في آن واحد. ولذلك يعد العلم والتعليم من جملة الصنائع لأن الصنائع إنما تكون بحصول الملكة. اذ الصنائع عنده تنقسم كما يقول «إلى ما يختص بأمر المعاش - ضروريًا كان أو غير ضروري - وإلى ما يختص بالأفكار التي هي خاصية الإنسان من العلوم والصناعات والسياسة. ومن [القسم الأول] الحياكة والجزارة والنجارة والخدادة وأمثالها، ومن الثاني الوراقه - وهي معاناة الكتب بالانتساخ والتجليد - والغناء والشعر وتعلم العلم»^(١).

وهذه الصناعة لا بد منها في كل مجتمع على درجة من التماست والترابط أو - كما يقول ابن خلدون «ان العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري»^(٢) وان ما يظهر على أهل الخضر من آثار الذكاء والكمال في العقل إنما هو «رونق الصنائع والتعليم»^(٣). ومعنى ذلك بلغة العصر ان هذه الصناعة ظاهرة اجتماعية ضمن الفظواهر الاجتماعية المميزة للجنس البشري . فهي تظهر في المجتمع نتيجة عقل الانسان الذي يسعى إلى المعرفة وانتهال العلوم والصناعات. فلا بقاء للمجتمع المتحضر إلا بهذه

(١) المصدر السابق صفحة ٩٢٤.

(٢) المصدر السابق صفحة ٩٨٤.

(٣) المصدر السابق صفحة ٩٩٠.

الصناعة ولا حياة له الا بازدهارها واطراد نموها. فكلما تقدم المجتمع واستبحر العمران كثرت العلوم وازدهرت. ولإثبات ذلك عقد ابن خلدون فصلاً كاملاً بعنوان (فصل في ان العلوم انما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة) فتعلم العلم من جملة الصنائع ، والصناعات انما تكثر في الأمصار لأنها امر زائد على المعاش. فمتي فضلت اعمال العمران عن هموم المعاش انصرف الناس الى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان وهي العلوم والصناعات ويشهد على ذلك بأحوال المدن الاسلامية الكبيرة فيقول: « واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة: لما كثر عمرانها صدر الاسلام واستولت فيها الحضارة كيف زخرت فيها بمحار العالم وتفنوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم... ولما تناقص عمرانها... انطوى ذلك البساط بما عليه جملة، وفقد العلم بها والتعليم وانتقل الى غيرها من أمصار الاسلام... »^(١).

وهكذا فالعلم والتعليم من ظواهر العمران الحضري ، فهنا إذن نما يفرق بين البدو والحضر ، وبالتالي هما من أسباب الاختلاف بين البدو والحضر . وكلما كان المجتمع أكثر استبحاراً في العلم والتعليم كان أكثر عمراناً. فالعلاقة إذن واضحة بين العلم واستبحار العمران. أو قل هي علاقة

(١) المصدر السابق.صفحة ٩٩٠ - ٩٩١

ديالكتيكية. فالعلم والتعلم - فضلاً عن أنها ظاهرة من ظواهر العمران - أي نتيجة من النتائج المترتبة عن العمران - هما أيضاً من العوامل المؤثرة في العمران، أي من الأسباب الفاعلة في العمران. فالعلم والتعلم كما ذكرنا أعلاه يعملان معاً لاكتساب مهارة أو لحذق معرفة حتى تحصل «المملكة»، وبهذه الملكة نفسها تحصل الصنائع. فإن «كل صناعة يرجع منها إلى النفس اثر يُكسيها عقلاً جديداً تستعد به لقبول صناعة أخرى ويتهيأ بها العقل بسرعة الادراك للمعارف»^(١). ويقول ابن خلدون في موضع آخر: «وكل نوع من العلم والنظر يفيدها [النفس] عقلاً فريداً». والصناعات أبداً يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة...»^(٢). ثم تردد هذه الملكة (أو الفكر) على الأشياء لتحدث فيها التغيير والتبدل. ذلك بأن «الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع. فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء، فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التفطن بسببه أو علته أو شرطه، وهي على الجملة مبادئه»^(٣). فبالتأمل في الأشياء ودراستها يقف الفكر على عللها وأسبابها وشروط فعلها وترتيب أفعالها وایها يجب تقديمها وایها يجب تأخيره. وبهذه الطريقة يؤثر الفكر في الأشياء بقدر

(١) المصدر السابقة صفحة ٩٨٩.

(٢) المصدر السابق صفحة ٩٧٢.

(٣) المصدر السابق صفحة ٩٧٦.

ما تؤثر الأشياء في الفكر ، فلا يتم فعل الانسان في الخارج إلا بالفكر (أي بالتفكير) في هذه المرتبات لتوقف بعضها على بعض ،^(١) وهكذا « استولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه ، فكان كله في طاعته (التفكير) وتسخيره ... فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان وعلى قدر حصول الأسباب والمستويات في الفكر مرتبة تكون انسانيته »^(٢) .

هذا ولا بد للعلم والتعليم من معلم ينتقل به تراث المعرفة من السلف الى الخلف ؛ وللاتصال الشخصي هنا اهمية كبيرة من نجاح التعليم وتمكن العلم من النفس . ولقد فطن ابن خلدون لهذه الناحية حينما بحث في فوائد الرحلة في طلب العلم ولقاء المشيخة ، أي المشايخ أرباب الاختصاص . فذكر « ان البشر يأخذون معارفهم وآخلاقهم وما يتعلمون به من المذاهب والفضائل ، تارة علمًا وتعلماً ولقاء ، وتارة محاكاة وتلقينا بال المباشرة ، الا ان حصول الملكات من المباشرة والتلقين اشد استحكاماً وقوى رسوخاً . فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات ورسوخها ... فالرحلة لا بد منها في طلب العلم »

(١) المصدر السابق صفحة ٩٧٧ .

(٢) المصدر السابق ١٢٤٥/٤ .

لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ و المباشرة الرجال»^(١). وهذا الرأي مهم جداً من الناحية التربوية، وذلك لأن الاتصال الشخصي ولقاء المشيخة و المباشرة رجال الاختصاص اشد رسوحاً واكثر فائدة من مجرد الاكتفاء بقراءة الكتب لما يتوافر للتعليم في هذه الحالة من عوامل اهمها الاستماع والنظر وما يتصل بها من ضروب التأثير والانفعال المرتبط بالكلام والحركة والالقاء وكافة انواع التصرفات الشخصية الاخرى. فالمادة العلمية كلها تعددت وسائل تحصيلها زادت في النفس رسوحاً وكان استيعابها اقوى.

فالطريق الطبيعي لتحصيل المعرفة هو التجربة الشخصية والخبرة والمعاناة وهو طريق طويل. وقد يسهل الله على كثير من البشر تحصيل ذلك في اقرب من زمن التجربة اذا قلد منها الآباء والمشيخة والاكابر ولقين عنهم ووعي تعليمهم، فيستغنى عن طول المعاناة في تتبع الواقع واقتناص هذا المعنى من بينها. ومن فقد العلم في ذلك والتقليل فيه او اعرض عن حسن استماعه واتباعه طال عناؤه في التأديب بذلك، فيجري في غير مأثور ويدركها على غير نسبة. فتتولد آدابه ومعاملاته سيئة الاوضاع بادية الخلل، ويفسُد حالي في معاشه بين ابناء جنسه. وهذا معنى القول المشهور «من لم يؤديه والده ادبه الزمان». اي من لم

(١) المقدمة ٤/١٢٤٥.

يلقن الآداب في معاملة البشر من والديه - وفي معناها المشيخة والاكابر - ويتعلم ذلك منهم، رجع الى تعلمها بالطبع من الواقعات على توالي الايام، فيكون الزمان معلمه ومؤدبه لضرورة ذلك بضرورة المعاونة التي في طبعه^(١).

ويفرق ابن خلدون في نظريته التعليمية بين التعليم المنتج والتعليم غير المنتج او العقيم. فالتعليم المنتج هو الذي يثقف عقل صاحبه ويزيد مداركه ويوسع آفاقه ويساعده على الخلق والتواليد. فالفكرة الجديدة التي تنبثق من عقل الانسان ترتد الى النفس فتشير فيها من جديد افكاراً اخرى وتزيدها قدرة على التوليد وانشىال المعاني، « فيكسب بذلك ملكة من التعقل تكون زيادة عقل ويحصل به قوة فطنة وكيس في الامور »^(٢)، وعن هذا العقل تنشأ العلوم والصناعات. كما ان العلوم والصناعات التي ينتحلها الانسان من الخارج تساعده على قبول المزيد منها وتورثه مضاء وضاءة. يقول ابن خلدون:

« ولا شك أن كل صناعة مرتبة يرجع منها إلى النفس أثر يكسبها عقلاً جديداً تستعد به لقبول صناعة أخرى، ويهيأ بها العقل لسرعة الادراك للمعارف... وحسن الملكات في التعليم والصناعات وسائل الاحوال العادية يزيد الانسان ذكاء في عقله

(١) المقدمة ٩٧٩/٣ - ٩٧٨.

(٢) المصدر السابق صفحة ٩٧٢.

واضاءة في فكره بكثرة الملکات الخاصلة للنفس ، اذ قدمنا ان النفس انا تنشأ بالادراکات وما يرجع اليها من الملکات ، فيزدادون بذلك كيساً لما يرجع الى النفس من الآثار العلمية » (١) .

وهذه العملية المتبادلة بين العقل ومنتجاته عملية مستمرة عند اصحاب الافكار المنتجة لا تقف عند حد . وهذه نظرية سديدة في علم النفس التربوي الخلدوني . فكل فكرة جديدة تنبثق من عقل الفرد ، وكل خبرة يعانيها ، وكل معرفة يحصل عليها ، تؤثر في عقله ويظهر هذا التأثير في حياته وسلوكه وتفاعله مع المخلوقات والأشياء .

هذا هو العقل المنتج الذي يتحققه التعليم فيزيده قوة انتاج . لكن هناك عقولاً غير منتجة لا يؤثر فيها التعليم فتكتفي بكثرة الحفظ في التعليم وبذل الجهد في سبيل اتقانه . ولشد ما يعتقد ابن خلدون هذا النوع من التعليم فتخال انك امام ناقد عصري فذ . فالاهتمام بالحفظ من شأنه ان يصرف المتعلم عن اجاده العلم والنقد الى لبه . فالتعليم صناعة انا غايتها اثبات ملکة العلم في نفوس المتعلمين ، لا حل المتعلمين على حفظ فروع العلم ، وذلك انجاتهم بحصول ملکة في الاحاطة بمبادئه العلم وقواعده و الوقوف على مسائله واستنباط فروعه من اصوله . وما لم تحصل

(١) المصدر السابق صفحة ٩٨٩ .

هذه المَلَكَة لم يكن الحَذْق في ذلك المَتَنَالِ حَاصِلاً. وهذه المَلَكَة هي غير الفَهْم والوَعْي^(١). فالوَعْي مشترك «بَيْنَ مِنْ شَدَّا فِي ذَلِكَ الْفَنِ وَبَيْنَ مَنْ هُوَ مُبْتَدِيءٌ فِيهِ وَبَيْنَ الْعَامِيَّ الَّذِي لَمْ يُحَصِّلْ عَلَيْهَا وَبَيْنَ الْعَالَمِ التَّحْرِيرِ». والمَلَكَة أَنَّمَا هي لِلْعَالَمِ أَوِ الشَّادِي فِي الْفَنُونِ دُونَ مِنْ سَوَاهُنَا. فَدَلَّ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْمَلَكَة غَيْرُ الْفَهْمِ والوَعْي^(٢). فَالْحَفْظُ لَا يُورِثُ صَاحِبَهُ هَذِهِ الْمَلَكَة بل يُبْقِيَهُ فِي مَرْحَلَةِ الْفَهْمِ والوَعْيِ. وَيُمْثِلُ أَبْنَ خَلْدُونَ لِذَلِكَ بِالْتَّعْلِيمِ الَّذِي كَانَ سَائِدًا فِي اقْطَارِ الْمَغْرِبِ، ذَلِكَ التَّعْلِيمُ الَّذِي لَمْ يُسَاعِدِ الْمُتَعَلِّمِينَ عَلَى حِصْوَلِ الْمَلَكَةِ وَالْخَدْمَةِ فِي الْعِلُومِ^(٣). لَأَنَّ جَلَّ مَا كَانَ فِيهِ أَنَّمَا هُوَ الْإِهْتَامُ بِالْحَفْظِ وَالْعِنَاءُ بِالْإِسْتِضْهَارِ وَاهْمَالُ النَّقَاشِ وَالْمَنَاظِرَةِ فِي الْمَسَائِلِ الْعِلْمِيَّةِ، فَانْ «أَيْسَرُ طَرْقٍ هَذِهِ الْمَلَكَةِ فَتَقَ اللِّسَانُ بِالْمَحَاوِرَةِ وَالْمَنَاظِرَةِ فِي الْمَسَائِلِ الْعِلْمِيَّةِ»؛ فَهُوَ الَّذِي يُقْرِبُ شَأْنَهَا وَيُحَصِّلُ مَرَامِهَا. فَتَجِدُ طَالِبُ الْعِلْمِ مِنْهُمْ بَعْدَ ذَهَابِ الْكَثِيرِ مِنْ أَعْمَارِهِمْ فِي مَلَازِمَةِ الْمَجَالِسِ الْعِلْمِيَّةِ سَكُوتًا لَا يُنْطِقُونَ وَلَا يُعَارِضُونَ. وَعِنَاءِتُهُمُ الْحَفْظُ أَكْثَرُ مِنِ الْحَاجَةِ. فَلَا يُحَصِّلُونَ عَلَى طَائِلِ مِنْ مَلَكَةِ التَّصْرِيفِ فِي الْعِلْمِ وَالْتَّعْلِيمِ...»^(٤) فَالْمَطْلُوبُ فِي التَّعْلِيمِ أَنَّمَا هُوَ اذْنُ تَكْوِينِ «مَلَكَةِ التَّصْرِيفِ فِي الْعِلْمِ

(١) المقدمة ٩٨٥/٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق ٩٨٧.

(٤) المصدر السابق.

والتعليم» وهذه «المملكة»، كما يسميه لا تحصل أبداً ب مجرد حفظ فروع العلم واصوله، فلا بد من المعاورة والمناقشة والمحاورة والنقاش في مواضع العلم المختلفة. وما كل متعلم قادر على ذلك فاما الناس مراتب ودرجات، فاستحكم العلم والتعليم عند فريق وعقم العلم والتعليم عند فريق، فمنذ كان الناس، كان التفاوت والتفاصل بين الفريق والفريق. فاما بالفکر يسمو الفريق على الفريق.

فالعلم عند ابن خلدون ادن علمان: علم حفظ وحشو للذاكرة لا يحصل منه صاحبه على طائل وعلم يورث ملكة التصرف في العلم والتعليم وهو مدخل الى الخلق والابداع. وكذلك ينقسم العلم عند ابن خلدون الى علمين ولكن من وجهة نظر اخرى وهي وجهة النظر الاخلاقية. وهذه الوجهة لا شأن لها بالابداع، اذ قد يكون الانسان مبدعاً ولكنه في الوقت ذاته لص فاسد الاخلاق. بل ان الابداع قد يجعل صاحبه اقدر على الغش والخداع. ومن هنا فالعلم عند ابن خلدون علم بالقول وعلم بالاتصاف. فهو من معرض كلامه على التوحيد يؤكد ان التوحيد ليس هو الايمان فقط، فان ذلك من يحديث النفس الذي لا طائل تحته، «وانما الكمال فيه حصول صفة منه تكيف بها النفس، كما ان المطلوب من الاعمال والعبادات ايضاً حصول ملكة الطاعة والانقياد، وتفریغ القلب

من شواغل ما سوى العبود، حتى ينقلب المريد السالك ربانياً^(١)، أي حتى تصير الربانية حالاً له لا مجرد علم يتمم به. «والفرق بين الحال والعلم في العقائد فرق ما بين القول والاتصاف^(٢)»، ويشرح ابن خلدون ذلك بمثال يوضحه وهو مثال الرحمة باليتيم. فهناك فرق كبير بين مجرد العلم بان هذه الرحمة قربة الى الله تعالى مندوب اليها وبين الاتصاف بهذه الرحمة وحصول ملكتها وصيرورتها عادة وطبيعة راسخة في النفس. فكلنا نقول بالرحمة ونعرف بها ونذكر مأخذنا من الشريعة، ومع ذلك فقد يرى احدنا «يتيناً ومسكيناً من ابناء المستضعفين فيفرّ منه ويستكشف ان يباشره فضلاً عن التماسح عليه للرحمة. وما بعد ذلك من مقامات العطف والحنو والصدقة. فهذا [الشخص] انما حصل له من رحمة اليتيم مقام العلم [فقط] ولم يحصل له مقام الحال والاتصاف. ومن الناس من يحصل له مع مقام العلم والاعتراف بان رحمة المسكين قربة الى الله تعالى مقام آخر اعلى من [المقام] الاول وهو الاتصاف بالرحمة وحصول ملكتها. فمتى رأى يتيناً او مسكيناً بادر اليه ومسح عليه والتمس الثواب في الشفقة عليه، لا يكاد يصبر عن ذلك ولو دفع عنه، ثم يتصدق عليه بما حضره من ذات يده.

(١) المصدر صفحة ١٠٣٨.

(٢) المصدر السابق.

وكذا علمك بالتوحيد مع اتصفاته به. والعلم الحاصل عن الاتصاف ضرورة هو اوثق مبني من العلم الحاصل قبل الاتصاف. وليس الاتصاف بحاصل من مجرد العلم حتى يقع العمل ويستكرر مراراً غير منحصرة، فترسخ الملكة ويحصل الاتصاف والتحقيق^(١). فان العلم المجرد عن الاتصاف قليل الجدوى والنفع ، وهو علم اكثـر النظـار ، والمطلوب هو العلم الحالـي ، اي الذي يـصبح حالـاً وعادـة راسـخـة . فكمـال العـلم اـنـما هو في هـذـا . فـهـا طـلـب اـعـتـقـادـه فـالـكـمالـ فـيـهـ فـيـ الـعـلمـ الثـانـيـ ، ايـ الـحـاـصـلـ عنـ الـاتـصـافـ . فـالـمـطـلـوبـ اـنـماـ هوـ حـصـولـ مـلـكـةـ رـاسـخـةـ فيـ النـفـسـ مـانـعـةـ منـ الـانـحرـافـ . فـالـمـلـكـةـ اـذـ اـسـتـقـرـتـ عـسـرـ عـلـىـ النـفـسـ مـخـالـفـتـهاـ لـاـنـهاـ أـضـحـتـ بـثـابـةـ الـجـيـلـةـ وـالـفـطـرـةـ . وـكـذـلـكـ الـاـيمـانـ حـيـنـ تـخـالـطـ بـشـاشـتـهـ الـقـلـوبـ . فـالـاـيمـانـ هوـ اـصـلـ التـكـالـيفـ وـيـنـبـوـعـهـ . وـهـوـ «ـذـوـ مـرـاتـبـ» : اوـهـاـ التـصـدـيقـ الـقـلـبـيـ الـمـوـافـقـ لـلـسـانـ ، وـاعـلـاـهـ حـصـولـ كـيـفـيـةـ منـ ذـلـكـ الـاعـتـقـادـ الـقـلـبـيـ وـماـ يـتـبـعـهـ منـ الـعـلـمـ مـسـتـوـلـيـةـ عـلـىـ الـقـلـبـ ، فـيـسـتـبـعـ الـجـوـارـحـ ، وـتـنـدـرـجـ فـيـ طـاعـتـهاـ جـمـيعـ التـصـرـفـاتـ حـتـىـ تـنـخـرـطـ الـاـفـعـالـ كـلـهاـ فـيـ طـاعـةـ ذـلـكـ التـصـدـيقـ الـاـيمـانـيـ ، وـهـذـاـ أـرـفـعـ مـرـاتـبـ الـاـيمـانـ ، وـهـوـ الـاـيمـانـ الـكـامـلـ الـذـيـ لـاـ يـقـارـفـ الـمـؤـمـنـ مـعـهـ صـغـيرـةـ وـلـاـ كـبـيرـةـ ، إـذـ

(١) المصدر السابق صفحة ١٠٣٩.

حصول الملكة ورسوخها مانع من الانحراف عن مناهجه ^(١).

٦ - التقليد والمحاكاة

رأينا ان ابن خلدون يبحث على الرحلة في طلب العلم ولقاء اهله ، لأن في ذلك مزيد كمال في التعليم . وفي هذا اللقاء المباشر بين المتعلم والمعلم يظهر بجلاء اثر التقليد في نفوس المتعلمين الذين يستهويهم مبدأ التفوق العلمي او هالة الكمال التي تحيط بهم يتلقون العلم عنه . لذلك يؤكد ابن خلدون ان للتقليد اهمية بالغة في مجال العلم والتعليم وال التربية سواء في مجال اقتداء المتعلم وتأثره بأخلاق معلمه وسلوكه ، او من حيث تسهيل عملية التعلم نفسها ، اذ ان التقليد من شأنه اختصار عامل الزمن في تحصيل المعرف و التخفيف من المعاناة الالزمة لكل فرد اذا اراد الاختصار على تجربته الشخصية وحدها دون الاعتماد على تجارب الآخرين ومكتسباتهم . فالاصل في المعانى الجزئية انها تدرك بالتجربة وبها تستفاد لأنها « تتعلق بالمحسوسات ، وصدقها وكذبها يظهر قريباً في الواقع ، فيستفيد طالبها حصول العلم بها من ذلك ، ويستفيد كل واحد من البشر القدر الذي يُسرّ له فيها ، مقتضاً له بالتجربة من الواقع في معاملة أبناء جنسه حتى يتعين له ما يجب وينبغي فعلاً وتركاً ، وتحصل في

(١) المصدر السابق صفحة ١٠٤٠ .

ملابساته الملكة في معاملة ابناء جنسه. ومن تبع ذلك سائر عمره حصل له العثور على كل قضية قضية ولا بد ، بما تسعه التجربة من الزمن. وقد يسهل الله على كثير من البشر تحصيل ذلك في اقرب من زمن التجربة اذا قلَّ فيها الآباء والشيخة والأكابر ولقن عنهم ووعي تعليمهم، فيستغنى عن طول المعاناة في تبع الواقع واقتناص هذا المعنى من بينها. ومن فقد العلم في ذلك والتقليد فيه او اعرض عن حسن استئعنه واتباعه طال عناؤه عن التأديب بذلك... وهذا معنى القول المشهور : من لم يؤدبه والداه ادبه الزمان. اي من لم يلقن الآداب في معاملة البشر من والديه - ومن معناها المشيخة والأكابر - ويتعلم ذلك منهم ، رجع الى تعلمه بالطبع من الواقعات على توالي الايام فيكون الزمان معلمه ومؤدبه ...

نرى من هذا ان ابن خلدون يؤكد اهمية مبدأ التقليد في التعليم لانه يخفف من معاناة المتعلم ويختصر زمن التجربة . فلو لا تقليد الصغار للكبار وتقليد الجاهل للعام لطالت التجربة واشتد العناء ولكان الدهر وحده معلم الإنسان ومؤدبه ، وما اسوأه عندئذ من معلم ! فالتقليد هنا ضروري لانه خفف المؤونة واختصر الزمن ...

واللغة ايضاً تنتقل من جيل الى جيل من طريق التقليد والتلقي ، وذلك باستعمال المفردات اللغوية وتراكيبيها اللفظية في

المخاطبة . « فالمتكلم من العرب حين كانت مملكة اللغة العربية موجودة فيهم يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم في مخاطباتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم ، كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها فيلقنها أولاً ثم يسمع التراكيب بعدها فيلقنها كذلك ، ثم لا يزال ساعدهم لذلك يتجدد في كل لحظة ومن كل متكلم واستعماله يتكرر إلى أن يصير ذلك مملكة وصفة راسخة ويكون كأحدهم . هكذا تصيرت الألسن واللغات من جيل إلى جيل وتعلمتها العجم والأطفال . وهذا معنى ما تقوله العامة من أن اللغة للعرب بالطبع ، أي بالملكة الأولى التي أخذت منهم ولم يأخذوها عن غيرهم » ^(١) .

هذه هي أهم أنواع التقليد المخالصة بين البشر في المجتمعات الإنسانية التي يتحدث عنها ابن خلدون . ونحن لو أمعنا النظر في فعل التقليد نفسه لرأينا أنه الخطوة الأولى نحو تكوين محمي العادات في المجتمع . اذ نتيجة لمارسة الأفراد لعملية التقليد تكون لديهم بمرور الزمن عاداتهم وتقاليدهم المميزة لهم . وهذه تكتسب طابع الالزام والضيق في المجتمع لأنها ستصبح أطر التفكير وضوابط السلوك لجميع الأفراد .

ولكن التقليد لا يمنع المجتمع من الحركة والتبدل ، لأنه إذا كان التقليد والمحاكاة عامل ثبات وترسيخ وجود وسكون ،

(١) المقدمة ٤/١٢٦٩ .

فانه هو نفسه ايضاً عامل تحريك ودينامية نتيجة لتقليد الأدنى للأعلى والأعلى للأدنى والغالب للمغلوب والمغلوب للغالب في عملية مستمرة من التعامل والتفاعل والأخذ والعطاء تكفي وحدتها لإثارة المجتمع، فكيف إذا تدخلت العوامل الأخرى المؤثرة في العمران والتي من شأنها حركية المجتمع وإهاب ديناميته؟ والا لسكن على حال واحدة كسكن الأموات.

«ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الاعصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع الا بعد احقارب متطاولة فلا يكاد يتفطن له الا الآحاد من أهل الخليقة. وذلك ان احوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، انما هو اختلاف على الايام والأزمنة وانتقال من حال الى حال. وكما يكون ذلك في الاشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول: سُنة الله قد خلت في عباده»^(١).

لكن كيف يحدث هذا التغير في العادات، وبالتالي كيف تدب الحركة في المجتمع؟ «والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعادات، ان عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه، كما يقال في الأمثال الحكمية: الناس على دين الملك. وأهل الملك

(١) المقدمة ٢٥٢/١.

والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد أن يفزوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك. فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول. فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء وكانت للأولى أشد خالفة. ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة. فما دامت الأمم والأجيال تتراكم في الملك والسلطان، لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة^(١).

هنا يبين لنا ابن خلدون كيف أن التقليد يعقبه تبدل في العوائد نتيجة للمزج بين عوائد الأمم والشعوب المتعاقبة على الحكم. إن هذا المزج يتكرر كلما توالىت الدول على السلطة. وتتدرج المخالفة في العوائد تباعاً لهذا التعاقب المستمر فت تكون بسيطة أول الأمر، ثم تشتد المخالفة حتى تنتهي إلى التباعد والتباين التام، وبذلك تكون عادات جديدة في المجتمع، وتنقرض أخرى بمضي الزمن نتيجة للمحاكاة والتقليد ولسائر العوامل الأخرى المؤثرة في العمران التي تقدم ذكرها.

والتقليد له قانون معين يخضع له الفرد والمجتمع وينتسب عنه الكثير من الحركة والتطور. وهو يسري افقياً وعمودياً ليشمل أعضاء المجتمع بأسره. كما يعبر عن ميكولوجية معينة

(١) المصدر السابق صفحة ٢٥٣.

لها خصائصها ومميزاتها « فالمغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائل احواله وعوائده » ^(١)، وعمدة ذلك ما يشعر به الإنسان من ضعف حيال أولئك الذين يرى نفسه محتاجاً إلى تقليدهم. يقول ابن خلدون متابعاً كلامه السابق: « والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه: إما لنظره بالكمال بما وقرّ عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انتقادها ليس لغلب طبيعي أنها هو لكمال الغالب. فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به، وذلك هو الاقتداء؛ أو لما تراه - والله أعلم - من أن غلب (أي غلبة) الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس، وإنما هو بما انتحله من العوائد والمذاهب » ^(٢). والمقلد لا يرى فيمن يقلده إلا المظاهر المادية عادة « ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبداً بالغالب في ملبيه ومركيه وسلامته في اتخاذها واسكانها، بل وفي سائر احواله [الظاهرة] » ^(٣). والابناء يقلدون آباءهم لما يرون فيهم من كمال. وبنفس هذه الروح يقلد المحكومون حاكميهم « وانظر ذلك في الأبناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبهين بهم دائماً، وما ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيهم. وانظر

(١) المقدمة ٤٥٠/٢.

(٢) المقدمة ٤٥٠/٢.

(٣) المصدر السابق.

إلى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زي الخامية وجند السلطان في الأكثر لأنهم الغالبون لهم، حتى انه إذا كانت أمة تجاور أخرى ولها الغلب عليها فيسري اليهم من هذا التشبه والاقتداء حظ كبير^(١). ثم يرتفع ابن خلدون إلى قمة عظمته عندما يرى في ظاهرة التقليد نذيرًا بشرًا مستطير. فقانون التشبه بالأقوى يعني للباحث امكانيات التنبؤ بما يخبئه المستقبل للمقلد على ضوء الماضي. فما دام القانون ينص على هوان شأن المقلد، فإن في قيام البقية الباقية من عرب الأندلس بتقليد الأسبان الذين كانوا في السابق حكمين من قبل العرب، في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحواهم، حتى في رسم التمايل على الجدران والمصانع والبيوت بعد أن كانوا هم القدوة - في كل ذلك ما ينذر بغلبة الأسبان وسقوط العرب. ويعتبر ابن خلدون أن كل أولئك من علامات الاستيلاء، والأمر لله^(٢) أي استيلاء القوي المقتدى به على المقتدي الضعيف الذي ليس له من الأمر شيء. لقد خرج الأمر من يد المسلمين وانتقل إلى أعدائهم. لقد انقلبت الأوضاع فالقوي صار ضعيفاً والضعيف صار قوياً وبقي القانون الأساسي «العامة على دين الملك»^(٣). لقد كان

(١) المصدر السابق صفحة ٤٥٠ - ٤٥١

(٢) المصدر السابق صفحة ٤٥١

(٣) المصدر السابق.

الاسبان في اول الأمر على دين الملك العربي وها هم العرب الآن يصبحون على دين الملك الاسپاني «اذا الملك غالب لمن تحت يده، والرعية مقتدون به لاعتقاد الكمال فيه اعتقاد الأبناء بآبائهم والمتعلمين بعلمائهم».

وكما ان المغلوب مولع بالاقتداء بالغالب، فإن الغالب أيضاً لا يستغنى - رغم قوته - عن الاقتداء بالمغلوب، ويسري اليه الكثير من عوائده دون ان يتخلى عن مقوماته الأساسية تخلّي الضعيف المغلوب عنها. وبذلك تختلط عوائد الدولة الخالفة بعوائد الدولة السالفة وينشأ عن ذلك مزيج اجتماعي جديد، وتبدأ مرحلة جديدة من مراحل الانتقال والتطور. فان «أهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والامر فلا بد ان يفزعوا الى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك»^(١) كما يقول ابن خلدون. ويقول أيضاً في موضع آخر من المقدمة: «وأهل الدول أبداً مقلدون في طور الحضارة وأحوالها للدولة السابقة قبلهم. فاحسوا بهم يشاهدون، ومنهم في الغالب يأخذون. ومثل هذا وقع للعرب لما كان الفتح وملكوا فارس والروم، واستخدموها بناتهم وأبنائهم، ولم يكونوا لذلك العهد في شيء من الحضارة، فقد

(١) المقدمة ٢٥٣/١.

حُكِي انهم قَدَمُوا لهم المِرْقَقَ^(١) فـكـانـوا يـحـسـبـونـه رـقـاعـاً، وـعـرـوا عـلـى الكـافـورـ فـاـسـتـعـمـلـوهـ فـي عـجـينـهـمـ مـلـحـاً، وـأـمـثـالـ ذـلـكـ كـثـيرـ. فـلـمـ استـعـبـدـواـ أـهـلـ الدـوـلـ قـبـلـهـمـ وـاـسـتـعـمـلـوهـمـ فـي مـهـنـهـمـ وـحـاجـاتـ منـازـهـمـ وـاـخـتـارـواـ مـنـهـمـ الـمـهـرـةـ فـي أـمـثـالـ ذـلـكـ وـالـقـوـمـةـ عـلـيـهـمـ أـفـادـوـهـمـ عـلـاجـ ذـلـكـ وـالـقـيـامـ عـلـىـ عـمـلـهـ وـالـتـفـنـ فـيـهـ، مـعـ مـاـ حـصـلـ لـهـمـ مـنـ اـتـسـاعـ الـعـيـشـ وـالـتـفـنـ فـيـ أـحـوـالـهـ، فـبـلـغـواـ الـغـاـيـةـ فـيـ ذـلـكـ، وـتـطـوـرـواـ بـطـورـ الـخـضـارـةـ وـالـتـرـفـ فـيـ الـأـحـوـالـ، وـاـسـتـجـادـةـ الـمـطـاعـمـ وـالـمـشـارـبـ وـالـمـلـابـسـ وـالـمـبـانـيـ وـالـأـسـلـحـةـ وـالـفـرـشـ وـالـأـنـيـةـ وـسـائـرـ الـمـاعـونـ وـالـخـرـثـيـ^(٢)، وـكـذـلـكـ أـحـوـاهـمـ فـيـ اـيـامـ الـمـبـاهـةـ وـالـوـلـائـمـ وـلـيـالـيـ الـإـعـرـاسـ، فـأـتـواـ مـنـ ذـلـكـ وـرـاءـ الـغـاـيـةـ^(٣)، وـهـكـذـاـ «ـتـنـتـقـلـ الـخـضـارـةـ مـنـ الدـوـلـ السـالـفـةـ إـلـىـ الدـوـلـ الـخـالـفـةــ:ـ فـاـنـتـقـلـتـ حـضـارـةـ الـفـرـسـ لـلـعـرـبـ بـنـيـ اـمـيـةـ وـبـنـيـ الـعـبـاســ؛ـ وـاـنـتـقـلـتـ حـضـارـةـ بـنـيـ اـمـيـةـ بـالـأـنـدـلـسـ إـلـىـ مـلـوـكـ الـمـغـرـبـ مـنـ الـمـوـحـدـيـنـ وـزـنـاتـهـ لـهـذـاـ الـعـهـدــ؛ـ وـاـنـتـقـلـتـ حـضـارـةـ بـنـيـ الـعـبـاسـ إـلـىـ الـدـيـلـيـمـ ثـمـ إـلـىـ الـتـرـكـ ثـمـ إـلـىـ السـلـجـوـقـيـةـ ثـمـ إـلـىـ الـتـرـكـ الـمـهـالـيـكـ بـعـصـرـ وـالـتـرـ بـالـعـرـاقـيـنــ.ـ وـعـلـىـ قـدـرـ عـضـمـ الدـوـلـةـ يـكـوـنـ شـأـنـهـاـ فـيـ الـخـضـارـةــ؛ـ اـذـ اـمـوـرـ الـخـضـارـةـ مـنـ تـوـابـعـ الـتـرـفــ،ـ وـالـتـرـفـ مـنـ تـوـابـعـ الـثـرـوـةــ وـالـنـعـمـةــ،ـ وـالـثـرـوـةــ وـالـنـعـمـةـ مـنـ تـوـابـعـ الـمـلـكــ وـمـقـدـارـ مـاـ

(١) نـسـيجـ خـاصــ.

(٢) أـثـاثـ الـبـيـتــ.

(٣) (المـقـدـمـةـ ٤٨٨ـ -ـ ٤٨٩ـ).

يستولي عليه أهل الدولة. فعلى نسبة الملك يكون ذلك
كله^(١).

ولا يفوتنا ان نذكر أخيراً ونحن نختم دراستنا لظاهرة
التقليد عند ابن خلدون ان نسجل لهذا الأخير احرازه قصب
السبق على غبرياً تارد رائد نظريات التقليد في أوروبا بأكملها.
فقد أشار تارد Tardes G. في دراساته لظاهرة التقليد والمحاكاة
في المجتمع وعلاقتها بالتكرار إلى أن جميع ظاهرات الحياة
الاجتماعية من لغة ودين وقانون وغيرها، إنما هي مظاهر نفسية
تعتمد في نشأتها وتطورها على التقليد والمحاكاة ومجهودات
الأفراد. وهو يرد أيضاً جميع انواع السلوك الانساني في
المجتمع الى عامل التردد والتكرار. فالفرد في رأي تارد،
يحاكي نفسه أولاً ثم يحاكي الآخرين^(٢).

وهكذا يتبيّن لنا كيف ان المجتمع في مذهب ابن خلدون،
أو العمران اذا اردنا استعمال مصطلحه، لا يثبت على حال
واحدة بل هو في حركة دائمة كأي شيء في هذا الكون. ولا
يقتصر الأمر على ما ذكرنا من عوامل مؤثرة في العمران
ومحركته له. فهناك عوامل أخرى مؤثرة في العمران غير ما

(١) المقدمة ٤٩٢/٢.

(٢) د. مصطفى الخشاب: علم الاجتماع ومدارسه، المدارس الاجتماعية
المعاصرة. الكتاب الثالث صفحة ١٦.

ذكرنا ، وقد تكون أكثر أهمية ولكنها منتشرة هنا وهناك في (المقدمة) هي أيضاً مسؤولة عن حركة التاريخ ، من ذلك مثلاً «السعى في المعاش والاعتمال في تحصيله من وجوهه واكتساب اسبابه... ومنها العمran وهو التساقن والتنازل من مصر أو حُلْيَة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش»^(١) بل ان دوافع الاجتماع عوامل محركة للتاريخ والعمران فان قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجة واحدة من حاجاته كـ«الغذاء مثلاً فضلاً عن حاجاته الأخرى» ، «غير موفقة له بمادة حياته منه». ولو فرضنا منه اقل من يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً ، فلا يحصل الا بعلاج كثير ، من الطحن والعجن والطبيخ ، وكل واحد في هذه الأعمال الثلاثة يحتاج الى مواعين وآلات لا تم الا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري. هب انه يأكل جبأ من غير علاج فهو أيضاً يحتاج في تحصيله جبأ إلى اعمال أخرى أكثر من هذه: من الزراعة والمحصاد والدُّراس الذي يخرج الحب من غلاف النسيل. ويحتاج كل واحد من هذه إلى آلات متعددة وصناعات كثيرة... ويستحيل أن توفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد... وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه... فالواحد من البشر لا تقاوم

(١) المقدمة ٢٧٠/١.

قدرته قدرة واحدة من الحيوانات العجم سيا المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة، ولا تفي قدرته أيضاً باستعمال الآلات المعدة للمدافعة لكثرتها وكثرة الصنائع والمواعين المعدة لها^(١).

ومن العوامل المؤثرة في العمران والمحرك له أيضاً انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة. فطور الدولة من أولها بداوة، ثم إذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الأحوال، والحضارة إنما هي تفنن في الترف وإحکام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله، فلكل واحد منها صنائع في استجادته والتألق فيه تختص به ويتو بعضها بعضاً^(٢).

ومنها أيضاً «التنازع لازدحام الأغراض»^(٣) وما ينتج عن ذلك من هرج وفتنة واحتلال وقتل. فالإنسان كما تقدم «يحتاج إلى المعاونة في جميع حاجاته أبداً بطبعه. وتلك المعاونة لا بد فيها من المفاوضة أولاً، ثم المشاركة وما بعدها. وربما تفضي المعاونة عند التحاد الأغراض إلى المنازعات والمشاجرة، فتنشأ المنافرة والمؤالفه والصداقه والعداوه، ويؤول إلى الحرب

(١) المصدر السابق صفحة ٢٧٢ - ٢٧٣.

(٢) المقدمة ٤٨٨/٢.

(٣) المصدر السابق صفحة ٥١٩.

والسلم بين الأمم والقبائل^(١).

تلك هي باختصار أهم، العوامل المؤثرة في العمران والتي هي السبب في حركة التاريخ عند ابن خلدون. وقد لخص هذه الحركة الكبيرة في هذه الأسطر القليلة: فإن «أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على و蒂ة واحدة ومنهج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والازمنة وانتقال من حال إلى حال»^(٢) وعندما يبلغ التبدل اقصاه يأتي على كل شيء: «وإذ تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث»^(٣).

(١) المقدمة ٣/١٩٧٨.

(٢) المقدمة ١/٢٥٢.

(٣) المصدر السابق صفحه ٢٥٨.

الصحة والحضارة في مقدمة ابن خلدون^(١)

يعتقد البعض ان العلاقة بين الاحوال الصحية والبيئة الحضارية لم تتضح اهميتها الا في هذا الايام، بينما نجد من خلال دراستنا لمقدمة ابن خلدون ان هذه العلاقة قد احتلت حيزاً كبيراً من (المقدمة) حيث نراه رائداً طليعياً في علم الوبائيات والبيئات رغم انه لم يكن على شيء من العلوم الطبية. ففي تحليله للعوامل البيئية التي تؤثر في صحة الانسان وفي مجرى حياته توصل ابن خلدون الى استنتاجات نظرية وتطبيقية لم تفقد اهميتها حتى في العصر الحديث.

(١) عنوان الكلمة التي ألقاها الزميل الدكتور احمد هروة في الندوة العالمية الرابعة لتاريخ العلوم عند العرب، وهي الندوة المنعقدة في معهد التراث العلمي العربي التابع لجامعة حلب في الفترة ما بين ٢١-٢٥ نيسان (ابril) ١٩٨٧. والتي كان لي شرف المشاركة في أبحاثها. وستكون هذه الكلمة عمدتي هنا، وهي الآن بين يدي مطبوعة على الكاتبة، ولا تزيد عن بعض صفحات قصيرة وهي لن تنشر قبل أن تنشر جميع أعمال الندوة الأخرى. ولذلك أكتفي بالتلخيص هنا دون الإشارة إلى رقم الصفحة وان كنت سأدخل بعض التعديلات الطفيفة.

هذا ما نحاول ابرازه هنا من خلال بعض النصوص المنشورة هنا وهناك في (المقدمة) والتي تدل على عبقرية صاحبها وعلى المستوى العلمي والعقلي الذي بلغته الحضارة العربية الإسلامية في ايامه.

هناك ثلاث قواعد أساسية ينطلق منها ابن خلدون في تبيانه لدور العوامل العامة التي تؤثر في الصحة:

ال الأولى هي أن أصل الأمراض كلها إنما هو من الأغذية^(١)

الثانية هي أن المجموع هو الدواء العظيم^(٢)

الثالثة هي أن أصل الأمراض ومعظمها هي الحميات التي تنتج عن تعفن الممتزجات في البدن وظهور حرارة غريبة تسمى بالحمى^(٣).

والعوامل المؤثرة في الصحة أربعة:

- ١ - نظام الأكل والغذاء
- ٢ - خصائص البنية الطبيعية التي تشمل الأهواء والحياة والأقاليم.
- ٣ - خصائص البيئة البشرية بما في ذلك الكثافة السكانية والمميزات العمرانية
- ٤ - ممارسة الرياضة البدنية.

(١) المقدمة ٩٤٥/٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق صفحة ٩٤٦.

وهذه العوامل تختلف في كيفياتها وتأثيراتها باختلاف البيئة المضمارية. ويقارن ابن خلدون بين الأحوال الصحية في المجتمعين الحضري والبدوي ويلاحظ أن الأمراض تكثر خاصة في المجتمع الحضري.

يقول ابن خلدون عن المجتمع الحضري فيما يتصل بموضوعنا:

«وووقع هذه الأمراض من أهل الحضر والأمصار أكثر لخصب عيشهم وكثرة مأكلهم، وقلة اقتصارهم على نوع واحد من الأغذية، وعدم توقيتهم لتناولها. وكثيراً ما يخلطون بالاغذية من التوابيل والبقول والفواكه رطباً وياسراً في سبيل العلاج بالطبع. ولا يقتصرون في ذلك على نوع أو أنواع، فربما عدنا في اليوم الواحد من الوان الطبيع اربعين نوعاً من النبات والحيوان، فيصير للغذاء مزاج غريب. وربما يكون غريباً عن ملاءمة البدن واجزائه. ثم ان الاهوية في الأمصار تفسد بمخالطة الايخرة العفنة من كثرة الفضلات. والاهوية منشطة للارواح وقوية بنشاطها الاثر الحار الغريزي في الهضم. ثم الرياضة مفقودة لأهل الأمصار، اذ هم في الغالب وادعون ساكنون لا تأخذ منهم الرياضة شيئاً ولا تؤثر فيهم اثراً...»^(١).

(١) المصدر السابق صفحة ٩٤٧.

ويقول ابن خلدون في المجتمع البدوي.

« واما اهل البدو فما كوا لهم قليل في الغالب ، والجوع اغلب عليهم لقلة الحبوب ، حتى صار لهم ذلك عادة ، وربما يُظن انها جيّلة لاستمرارها . ثم الأذم قليلة لديهم أو مفقودة بالجملة . وعلاج الطبع بالتوابل والفواكه إنما يدعوا إليه ترف الحضارة الذين هم بمعزل عنه ، فيتناولون أغذيتهم بسيطة بعيدة عن يخالطها ويقرب مزاجها من ملائمة البدن . واما اهويتهم فقليلة العفن لقلة الرطوبات والعفنونات ان كانوا آهلين (مقيمين) او لا خلاف الاهوية ان كانوا ظواعن (رُحَّل) . ثم ان الرياضة موجودة فيهم لكثره الحركة في ركض الخيل او الصيد او طلب الحاجات لمهنة انفسهم في حاجاتهم فيحسن بذلك كله المضم ويحود ويُفقد ادخال الطعام على الطعام ، فتكون امزاجتهم اصلح وابعد عن الامراض »^(١) .

أنا لا أعتقد أن التحليل الخلدوني فيه مجازاة للحقيقة بل العكس هو الصحيح . فان امراض الحضارة اكثر انتشاراً في المدن منها في الارياف . ولئن بدأ تتسرب الى الارياف فلانها تابعة لها في مكوناتها السكنية والبشرية لانعدام المسافة بينها وبين المدن بعد تقدم وسائل المواصلات ، ولخضوعها لضغط التصنيع والتطور العمراني . بل ان الكثير من المشاريع

(١) المصدر السابق صفحة ٩٤٨ .

الصناعية بدأت تقوم في الارياف. ثم ان نوعية الامراض قد تختلف من مكان الى آخر. فإن الامراض السائدة في المدن هي من النوع الانحلالي *dégénératif* كأمراض القلب والشرايين وضغط الدم وامراض المفاصل والسكري والسرطان. واما الارياف فتكثر فيها امراض التعفن الجرثومي والطفيلي. وهناك على كل حال تفاوت حسب المناطق ومستويات التنمية. لكن ذلك لا يمنع ابداً ان الامراض المنتشرة في المدن تخضع للعوامل التي اوردها ابن خلدون، بل ان هذه العوامل تتفاهم وتزداد خطورة يوماً بعد يوم سواء من حيث الكم او من حيث الكيف. فاذا تذكينا العزلة التي كانت تعيش فيها المناطق الريفية في الماضي اعطينا كل الحق لنظريات ابن خلدون في هذا الباب. وحتى المجتمع البدوي الذي هو اكثراً عزلة من المجتمع الريفي وابعد في القرى بحالاً، فهو وإن كان اقل تعرضاً لامراض الحضارة فإنه ليس خالياً منها.

ولما كان الطب صناعة من الصناعات فإنه ينطبق عليه كل ما ذكره ابن خلدون عن الصناعات وعلاقتها بالحضارة والبداوة وقانون العرض والطلب.. ويقول ابن خلدون:

«هذه الصناعة ضرورية في المدن والامصار لما عُرف من فائدتها، فإن ثمرتها حفظ الصحة للاصحاء، ودفع المرض عن المرضى، بالمداواة حتى يحصل لهم البرء من امراضهم»^(١).

(١) المصدر السابق صفحة ٩٤٥.

ولما كانت الامراض اكثراً انتشاراً في المدن والامصار فان
الطلب يكثر فيها بقدر تلك الحاجة...
«... فكان وقوع الامراض كثيراً في المدن والامصار،
وعلى قدر وقوعه كانت حاجتهم الى هذه الصناعة»^(١).
«واما اهل البدو... فتكون امزاجتهم اصلاح وابعد عن
الامراض، فتقل حاجتهم الى الطب. ولهذا لا يوجد الطبيب في
البادية بوجهه. وما ذاك الا للاستغناء عنه؛ اذ لو احتج الى
لوجد، لانه يكون له بذلك في البدو معاش يدعوه الى
سكناه»^(٢)

ويؤخذ على ابن خلدون مغالاته في أهمية قانون العرض
والطلب في زيادة الخدمات الطبية في المدن عنها في القرى. فمع
ان هذا القانون يحتل مكانة أساسية في النظم الاقتصادية الحديثة
فان كثافة الخدمات الصحية والطبية اذا كانت مرتفعة في المدن
الكبيرة لها اسباب اخرى لا تقتصر على كثرة الطلب بل هناك
النecessity الى الرفاهية والراحة وتتوفر الامكانيات المالية التي
تشجع الخدمات الطبية. كما أن كثرة العرض في المدينة تزيد على
الطلب. ثم ان الطلب اذا كان ينقص في البادية والارياف
- وهذه مسألة مشكوك فيها - فذلك لا يعني ان الحاجة الى
الطب مفقودة فيها، بل كثيراً ما يلتجأ المرضى الى المدن حيث

(١) المصدر السابق صفحة ٩٤٨.

(٢) المصدر السابق.

يجدون وسائل العلاج أكثر توفرًا، فضلاً عن أن الأطباء يتقاусون عن السكن في الاريف لعدم رضاهم عن الاحوال المعيشية فيها.

ويؤكد ابن خلدون أن ظهور الامراض وانتشارها يرجعان إلى عوامل وأسباب مساعدة توجد في البيئة الطبيعية والبشرية، ومن هذه العوامل الكثافة السكانية وال عمران وتعفن الهواء وركوده وتجاوزه للحياة الفاسدة....

فالوفيات إنما تكثر في المدن الكبيرة، ولهذا أيضًا فإن الموتان^(١) يكون في المدن الموفورة العمران أكثر من غيرها كمصر بالشرق وفاس بالغرب^(٢).

ثم إن الاهوية في الامصار تفسد بمخالطة الابخرة العفنة من كثرة العضلات^(٣). فيحدث الموتان «وسبيه في الغالب فساد الهواء بكثرة العمران لكثره ما يخالطه من العفن والرطوبات الفاسدة. وإذا فسد الهواء - وهو غذاء الروح الحيواني وملابسه دائمًا فيسري الفساد إلى مزاجه. فإن كان الفساد قويًا وقع المرض في الرئة. وهذه هي الطواعين وأمراضها مخصوصة بالرئة. وإن كان الفساد دون القوي والكثير، فيكثر العفن ويتضاعف، فتكثر الحميات في الامزجة وتمرض الابدان

(١) أي كثرة الوفيات بالتعبير الحديث.

(٢) المقدمة ٢/٧١٠.

(٣) المقدمة ٣/٩٤٨.

وتلوك . وسبب كثرة العفن والرطوبات الفاسدة في هذا كله كثرة العمran . . . ^(١) . فإن ، تخلل الخلاء والقفر بين العمran ضروري ، لكون ^(٢) تموح الهواء يذهب بما يحصل في الهواء من الفساد والعفن بمخالطة الحيوانات ، ويأتي بالهواء الصحيح ^(٣) . ولذلك فان مما ينصح به ابن خلدون عند تشييد المدن حسن اختيار مواقعها . فيقول في فصل يعدد فيه مما يجب مراعاته في اوضاع المدن وما يحدث اذا غفل عن تلك المرااعاة : « وما يراعي في ذلك للحرمية من الآفات السماوية طيب الهواء للسلامة من الامراض ؛ فان الهواء اذا كان راقداً خبيثاً او بجاوراً للمياه الفاسدة او مناقع متعدنة او مروج خبيثة ، اسرع اليه العفن من بجاورتها ، فاسرع المرض للحيوان الكائن فيه لا محالة . وهذا مشاهد . »

« والمدن التي لم يراغ فيها طيب الهواء كثيرة الامراض في الغالب . وقد اشتهر بذلك في قطر المغرب بلد قابس من بلاد الجريد بأفريقية ، فلا يكاد ساكنها او طارقها يخلص من حمى العفن بوجه ... والذى يكشف لك الحق في ذلك ان هذه الاهوية العفنة اكثرا ما يهئها لتعفيف الاجسام وامراض الحميات وكودها ، فاذا تخللتها الريح وتفشت وذهبت بها يميناً وشمالاً

المقدمة / ٢١٠ . (١)

(٢) في الأصل «ليكون»، والاصح «لكون».

٢) المصدر السابق.

خف شأن العفن والمرض البادي منها للحيوانات. والبلد اذا كان كثير الساكن^(١) وكثرت حركات اهله فيتسموج الهواء ضرورة وتحدث الرياح المخللة للهواء الراكد، ويكون ذلك معييناً على حركته وتموجه، وبقي ساكننا راكدآ، وعظم عفنه وكثرة ضرره. وبدل قابس هذه كانت عندما كانت افريقيا مستجدة العمران كثيرة الساكن، تَموج باهلها موجاً، فكان ذلك معييناً على تَموج الهواء واضطرابه وتحقيق الاذى منه، فلم يكن فيها كثير عفن ولا مرض. وعندما خف ساكنها راكد هواها المتعرن بفساد مياهها، فكثر العفن والمرض. فهذا وجهه لا غير. وقد رأينا عكس ذلك في بلاد وضعت ولم يُرَاع فيها طيب الهواء وكانت اولاً قليلة الساكن فكانت امراضها كثيرة، فلما كثر ساكنها انتقل حالها عن ذلك. وهذا مثل دار الملك بفاس لهذا العهد المسمى بالبلد الجديد. وكثير من ذلك في العالم^(٢).

وغني عن البيان ان ابن خلدون كان يجهل دور الحيوانات الناقلة للعدوى والمسؤولة عن انتشار الامراض الوبائية ومنها الطاعون والтиفوس والملاريا. ولكن ملاحظاته المتعلقة بأضرار المياه الراكدة والاهواء المتعلقة لم تفقد أهميتها.

(١) أي السكان.

(٢) المقدمة ٣٨٣/٨٣٨ - ٨٣٧.

ثم ان حمى العفن التي يشير اليها ابن خلدون في حق قابس تعني حمى البلوديسم أو الملاريا التي عمّت المنطقة لما تتميز به من طابع فلاحي تكثر فيه المياه الرائكة والمستنقعات التي تساعد على تكوين البعوض الناقل للملاريا.

واخيراً يقع ابن خلدون في خطأ عجيب وهو ربطه بين كثرة السكان وتموج الهواء وتنقيته، فضلاً عمّا في ذلك من تناقض مع ما ذكره من قبل عن علاقة الكثافة السكانية بالاوبئة وكثرة الوفيات ¹¹ فكثرة السكان ليست سبباً في صحة البيئة اما صحة البيئة هي المسؤولة عن تكاثر العمران والكثافة السكانية.

ويربط ابن خلدون بين المجاعات والفتنة وبين ارتفاع نسبة الموتان. فالفتنة قد تبعد الناس عن الفلاحة وعن احتكار الزرع، فتحدث المجاعة كما ان المجاعة قد تكون نتيجة للتغيرات طبيعية مناخية. يقول ابن خلدون:

«اما كثرة الموتان فلها اسباب من كثرة المجاعات... او كثرة الفتنة لاحتلال الدولة، فيكثر الهرج والقتل او وقوع الوباء»⁽¹⁾.

اما المجاعات فلقيبها الناس ايدهم على الفلاح (الفلاحة) في الاكثر بسبب ما يقع في آخر الدولة من العدوان في الاموال

(1) المقدمة ٢/٧١٠.

والجبايات أو الفتن الواقعة في انتفاض الرعایا وكثرة الخوارج لهم الدولة، فيقل احتكار الزرع غالباً. وليس صلاح الزرع وثمرته بمستمر الوجود، ولا على وثيرة واحدة. فطبيعة العالم في كثرة الامطار وقلتها مختلفة، والمطر يقوى ويضعف ويقل ويكثر، والزرع والثمار والضرع على نسبته. الا ان الناس واثقون في اقواتهم بالاحتكار. فاذا فقد الاحتكار عظم توقع الناس للمجاعات، فغلا الزرع وعجز عنه او لو الخصاصة^(١) فهل كانوا^(٢). ان التحليلات السابقة للأمراض وأسبابها والعوامل التي تؤثر فيها تستدعي اجراءات اصلاحية وقائية مقابلة أهمها الرياضة والاعتدال في الطعام وعدم تجاوز حاجة البدن اليه ، بل أن ابن خلدون يوصي بالجوع لأن الدواء العظيم الذي هو أصل الأدوية كما مر معنا. ويحذر ابن خلدون أيضاً من إدخال الطعام على الطعام وتنويعه وخلطه بالتواابل. ويدعو إلى التحرز من التعفن وتجنب الأماكن الموبوءة التي لا يتحللها الهواء: فللسلامة من الأمراض يجب مراعاة طيب الهواء لأن الأهوية في الأمصار تفسد بمخالطة الأبخرة العفنة من كثرة الفضلات. ويرتبط إصلاح الهواء بتدبير العمران في المدن واحترام المساحات العارية التي تبعد بين الأحياء . فإن « تخل الخلاء والقفر بين العمران ضروري لكون تموح الهواء يذهب بما

(١) الفقر وال الحاجة.

(٢) المصدر السابق.

يحصل في الهواء من الفساد والعنف بمخالطة الحيوانات ويأتي بالهواء الصحيح،^(١) كما يقول ابن خلدون.

والاوبئة تخرب الحضارة وتقضى على الاخضر واليابس فيها. والدليل على ذلك، (الطاعون الجارف) - كما يسميه ابن خلدون - الذي انتشر سنة ٧٤٩ هجرية في معظم أنحاء العالم شرقيه وغربيه، فطاف بالبلاد الاسلامية من سمرقند الى المغرب، وعصف كذلك باليطاليا ومعظم البلاد الاوربية. وقد كان هذا الطاعون نكبة كبيرة وصفها ابن خلدون بأنها « طوت البساط بما فيه» وكان من كوارثه أن «ذهب الأعيان والصدور وجميع المشيخة»^(٢).

فقد تجيف الأمم وذهب بأهل الجيل وقضى على الكثير من محسن العمران ومحاهما وجاءت الدولة الاسلامية على حين هرمتها وبلغت الغاية من مداها، فقلص من ظلالها وفل من حدتها وأوهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحواها، وانتقض عمران الأرض بانتقاص البشر. فخررت الامصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخللت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل. وبهذه الصورة الكالحة السوداء يتبه ابن خلدون إلى

(١) المصدر السابق.

(٢) التعريف صفحة ٢٧، ٥٥، تقلان عن المقدمة ١/٣٩.

عامل الاوبئة في تغيير نجرى التاريخ الحضاري ، وهذا ما غفل عنه علماء التاريخ في تفسيرهم او عرضهم للعوامل التي تكون سبباً في ارتقاء الامم وانحطاطها .

الأخلاق في مقدمة ابن خلدون

المعروف عن ابن خلدون انه مؤسس علم التاریخ وعلم الاجتماع وصاحب نظرية العصبية واطوار الدولة ، وله اراء خاصة في الاقتصاد والتربية والفلسفة . وهذه الابحاث نجدها في كل كتاب يتناول ابن خلدون . ولاول مرة نجد باحثاً عربياً يخرج عن هذا الاطار الذي أصبح تقليدياً وهو الزميل الدكتور احمد عروة . فهو بحکم كونه استاذًا في الطب الاجتماعي بالجزائر فقد تناول ابن خلدون من زاوية هذا الاختصاص وطلع علينا ببحثه الطريف الذي اثبت ملخصاً له في الفصل السابق مع بعض التعديلات الطفيفة .

اما انا فان ما دفعني الى ان اطرق موضوع علم الأخلاق عند ابن خلدون فهو اني قد مضى عليَّ زمان طويل وانا اقوم بتدریس هذه المادة في الجامعة اللبنانية كما قمت بتدریسها أيضاً قبل ذلك في جامعة بيروت العربية : قد عانيت الكثير في تدریس تاريخ الأخلاق عند العرب .. لأن جميع المصادر

المتوافرة في تاريخ الأخلاق في المصادر الأوربية – فضلاً عن المصادر العربية المقلدة لها – تفيس في الكلام على الأخلاق عند اليونان والأخلاق في الفلسفة الحديثة. وأما تاريخ الأخلاق عند العرب فليس في المكتبة العربية مصادر ذات بال هذا إذا لم نقل أنها تافهة وغير صالحة للتدرис في الجامعات. لذلك قررت أن أصنع مادتي بنفسي وأن أتولى بنفسي سد هذه الثغرة. ومن هنا فكرت في وضع تاريخ شامل للأخلاق ليكون مرجعاً لهذه المادة في جميع مراحلها.

وكسائر الذين صنفوا في تاريخ الأخلاق خطر لي أن أبدأ بالأخلاق عند اليونان ولكنني لم أثبت على هذا الماطر. فان تاريخ الأخلاق يعني من ثغرات أخرى غير ثغرة الأخلاق العربية: كيف كانت الأخلاق عند الشرقيين قبل اليونان، بل كيف كانت الأخلاق قبل الشرقيين أي في عصور ما قبل التاريخ وعلى الخصوص عند الشعوب البدائية؟ صمت مطبق وضباب كثيف! وهكذا إنفتحت لي أبواب كثيرة، فاما أن أغلقها جميعاً وإما أن أواجه الموضوع بجزم وثقة بالنفس وقد تدخلت الصدفة في طرح السؤال الأخير. فلو لا أنني كنت قد دفعت إلى النشر بكتاب جديد اسمه (الفلسفة قبل عصر الفلسفة) إذن لكان الكتاب تقليدياً أو يكاد. إذ أنني عندما طرحت على نفسي السؤال المذكور أي كيف كانت الأخلاق

قبل الشرقيين تذكرت أن في كتابي (الفلسفة قبل عصر الفلسفة) أوجوبة غير كافية عن هذا السؤال وأن من الممكن التوسيع بهذه الأوجوبة بالرجوع إلى مصادر الكتاب من جديد وكانت لا تزال موادها طرية حاضرة في ذهني. فعاودت تقليلها ومراجعتها وما زلت كذلك حتى اكتملت لي عناصر الموضوع. فأنا دائمًا أعيش البدائيات الأولى والتنقيب فيها قبل أن أبدأ الكتابة في تاريخ موضوع معين. هكذا فعلت في كتابي (المرجع في تاريخ العلوم عند العرب) وهكذا فعلت في كتابي (الفلسفة قبل عصر الفلسفة) الذي أرجو أن يكون مقدمة لكتابة تاريخ جديد للفلسفة. وهكذا أفعل الآن في كتابي (المرجع في تاريخ الأخلاق). وقد كنت أظن أنه سيخرج في أربعة مجلدات من الحجم الكبير ولكنني بعد أن بدأت العمل أصبحت مقتنعاً أنه سيكون أكبر من ذلك بكثير. وقد أكملت مسودات الكتاب حتى نهاية العصر الإسلامي. وأنا الآن بسبيل استكمال مصادر تاريخ الأخلاق في العصور الوسطى المسيحية التي تناولت فيها حتى الآن قطبين فقط وهما القديس أوغسطين والقديس توما الأكويني، ثم توقفت لأن ما بين يدي من مصادر عن سائر فلاسفة العصور الوسطى المسيحية دون المستوى المطلوب. واني جاد في الوقت الحاضر في التماس ما تبقى من مصادر من مطانها المختلفة.

هنا اصل الى السبب الذي دفعني الى ان اطرق موضوع

الأخلاق عند ابن خلدون فاني بعد ان فرغت من كتابة مسودات اسهامات الفلسفه . والمفكرين الاسلاميين في الفلسفه الخلقيه وجدت ان ابن خلدون هو الوحيد الذي بقي محتفظاً برشده بين مجموعة المفكرين والفلسفه الذين لم يخرجوا عن خط افلاطون وارسطو والتصوف والدين والفلاطونية المحدثة ، على تفاوت في درجة التبعيه لهذا الفيلسوف اليوناني او ذاك والخصوص في هذا الاتجاه او ذاك . واما ابن خلدون فهو المفكر الحر المستقل الفريد الذي تناول موضوع الاخلاق تناولاً علمياً غير متأثر بآيديولوجية معينة او انحياز غير علمي ظاهر او باطن . انك تحس وانت تقرؤه بأنه لم يسمع بارسطو وأفلاطون والدين والتصوف مع أنه من كبار مؤرخي الفكر الدينى والصوفى والفلسفى . لقد كان هذا اكتشافاً جديداً بالنسبة إلى لأنى كنت اعتقد ان ابتكار ابن خلدون خصوص في الاجتماع وفلسفه التاريخ . لكن تنبئي في (المقدمة) واضطراري الى قراءة كل سطر فيها بحثاً عن كل صغيرة وكبيرة فيها اشاره الى علم الاخلاق عنده ولا شيء غير علم الاخلاق - إن هذا كله هو الذي دفعني الى تناول موضوع علم الاخلاق عند ابن خلدون . فلو لا اني تطرقت الى التاريخ العام للاخلاق ما كان ليتأتى لي ولعله لن يتأتى اكتشاف هذا الخاص .

نعم لم يسلم ابن خلدون من الواقع في بعض الاخطاء وستبقى عنده بعض الرواسب القديمة ، وهذا طبيعي جداً لأنها

المحاولة الاولى للبحث عن اسباب طبيعية مادية للاخلاق دون الخوض في الدين والتصوف والمتافيزيقا ، وهذا كسب كبير وانجاز عظيم يتحقق باحث غاطس الى الخص قدميه في عصور الدين والتصوف والمتافيزيقا . لقد تجاهل - ولكن لم يجهل - تراثاً طويلاً اعريقاً له جذور موغلة في التاريخ ليخلق تراثاً جديداً في علم الاخلاق يضمه الى تراثه في الاجتماع وفلسفة التاريخ .

اجل ان ابن خلدون «يبدو وكأنه الوحيد الذي احتفظ برشده بين هذيان اسلافه». فهذه العبارة التي قبلت في حق انكساغوراس قد يلياً تنطبق كل الانطباق على ابن خلدون وهو يعالج المسألة الخلقية . وأعني بكلمة «اسلاف» هنا لا اسلافه العرب فقط ، بل اعني أيضاً اسلافه اليونان ، فكلهم كانوا يهدون فيها ويثرثرون . فابن خلدون المتدين لا مدخل للدين عنده في تفسير هذه المسألة ولا تؤثر ابداً في نظرته اليها وتحليله لها رغم جميع الوشائج التي كانت ولا تزال تربط بين الدين والأخلاق . فالأخلاق عنده ظاهرة كبقة الظواهر الاجتماعية التي درسها ، وهو يسجّل هذه الظاهرة ب موضوعية نادرة اخاذة دون ان تؤثر اراؤه الدينية ابداً في حكمه عليها . انها ظاهرة مادية صرف لها اسبابها المادية وظروفها الموضوعية كسائر ظواهر العمران الاخرى . وبالتالي يمكن دراستها بالمنهج المادي لا بالتأملات

الميتافيزيقية. وأما الدين فهو عقيدة شخصية لا شأن لها بالبحث العلمي. لقد كان نيوتن رجلاً متديناً ولكنه لم يفسر المجازية تفسيراً لاهوتياً. وكذلك باستور وكوخ وغيرهما لم يفسروا المرض بالخطيئة واللعنة الابدية ومقارفة المعاishi والآثام، إنما المرض في نظرهم وليد عدوى ميكروبية وهذا كل شيء في المرض. وهكذا كان ابن خلدون: يدرس ويستوعب ويحلل وي sist الط العقلي والنقد المنهجي ليصل إلى القانون المطلوب. لقد كان مؤمناً اشعرياً، أي متزاماً على طريقة الغزالى، ولكن اشعريته لم تمنعه من النظر إلى الظاهرة الخلقية على أنها ظاهرة طبيعية، تفسّر بأسباب وعوامل طبيعية، ومن الممكن التأثير فيها بالمؤثرات الطبيعية: وإذا كانت الفلسفة الخلقية عند الفلاسفة الذين سبقوه ابن خلدون كالغزالى وأفلاطين وأفلاطون مشحونة بالتصوف فضلاً عن الدين فلا شيء من ذلك عند ابن خلدون كما سرى بعد قليل. ولذلك صحي في القول الذي قيل انكساغوراس. فهو مفكر متزن يقيد استنتاجاته كلها بما هو وشاهد في الاجتماع الانساني او بما عرفه معاينة او بما بلغه بالأخبار المتواترة او تضافرت عليه الأدلة المبنية على المشاهدة لا على التأملات المنطقية الفارغة وقلما نعثر في (المقدمة) على آثار الاندفاع وراء المجردات. لا ثرثرة ولا هذيان من محارب العلم، بل حقائق ملموسة ومشاهدات محسوسة. وكان له في حياته واسفاره وتقلبه في

المناصب وعزله منها خبرات جمة ومشاهدات عضيمة في شؤون الاجتماع الانساني وقف بها على اسرار السياسة ومنازع الاجتماع ومكارم الاخلاق، كيف لا وقد قضى ربع قرن في خوض غمار السياسة ودسائس الولاة والحكام، متقلباً في خدمة القصور والدول المغربية والاندلسية يدرس امورها ويستقصى احوالها ويتابع سيرها واخبارها ، ويتغلغل بين القبائل ويتفهم منازعها ويتعقب احداثها وظواهرها ، ويستوعب ذلك كله بنظرة واحدة فلمحة شاملة واستقصاء عام يضع به يده على القانون الكلي ، وهو مطلب كل رجل علم يبحث عن الحقيقة الموضوعية .

فقد اكتشف ابن خلدون لأول مرة وجود علاقة ثابتة بين الاخلاق وبين بعض الظروف الخارجية الموضوعية ، فكان اول من ارسى قواعد التفكير العلمي في الاخلاق . فهناك علاقة بين الاخلاق وبين الجغرافية (توزيع الحرارة والبرودة واحوال المناخ) ، بين الاخلاق والاقتصاد (الفقر والغنى والتجارة والجذب والخصب والمغارم والضرائب) بين الاخلاق والسياسة (العصبية والملك واطوار الدولة وحالة التبعية والاستقلال) تلك هي البداية الاولى للتفسير العلمي .

لكن ذلك لا ينفي استمرار وجود بعض الرواسب في تفكير ابن خلدون كانت مسلمات ثابتة في الفلسفة الخلقية

القديمة . فكما ورث علم النفس الحديث عن علم النفس القديم نظرية الملكات النفسية التي لم تصمد امام النقد العلمي كذلك ورث علم الاخلاق الحديث ما يمكن تسميته بنظرية الملكات الخلقية : (الطبيعة والطبع والجنة) . لما في طباعة من حب الخير وشرف النفس و « لشرف نفسه وكرم خلاله » و « لتمكن خلق الخير فيه » و « الانسان اميل إلى الخير » أو « مفطور على خلق الخير ». هذه الاعلائق يمكن تسميتها ايضاً بأخلاق الماهية : للخير ماهية ينفرد بها بعض الاشخاص دون بعض . وكذلك الشر . فقد كان القدماء يعتقدون انهم بالاكثر من الكلمات الغامضة يكتنفهم تفسير جميع ظواهر الحياة والكون والوجود . ولم يخطر لهم على بال انهم بذلك اثما يفسرون الغامض بما هو اشد غموضاً منه . ليتهم فسروا الماء بعد الجهد بالماء ، ولكنهم فسروا الماء الواضح الجلي الذي لا يكاد يحتاج إلى أي تفسير ، بما يستعصي على كل تفسير ويقتضي على كل امل في التفسير : فالكون موجود لعلة موجودة هي (الله) . وهو يتحرك حركة قديمة ، بسبب (علة محركة قديمة هي علة العلal) . والانسان يفهم لرسوخ (ملكة) الفهم في نفسه . والانسان قادر لاتصافه بصفة (القدرة) وهو صالح خير لقوة (الصلاح) و (الخير) في نفسه . لقد كانوا يقولون ان الاجسام تسقط من اعلى الى اسفل بسبب قوة السقوط فيها ، لكنهم شعروها بضعف

هذا التفسير لأن تهافتة مكشوف أمام العيان لا تغطيه أي غلالة منها كانت رقيقة. ولذلك استعاضوا من قوة السقوط بنظرية المخوف من الفراغ وهو تلك الغلالة. فليس المخوف من الفراغ شيئاً آخر غير قوة السقوط. وهم جرأ. وهكذا ارثونا فيضاً من الكلمات الغامضة التي ظنوا أنها قادرة على تفسير كل شيء بينما هي في الحقيقة لم تفسر شيئاً. لقد ازاحت المشكلة عن مكانها قليلاً ولكنها لم تفسرها. فالمشكلة لا تزال هي المشكلة. وان اخترعنا لها الفاظاً حسيناً أنها تحقق الغاية المنشودة. فشبهه التفسير خير من الالاتفسير. وهكذا تخلصوا من مشكلات لا حصر لها بكلمات ولفاظ لا حصر لها. لقد حجبوا الشمس بأكفهم وهذا حسبيم لأن الاكف قد خففت وطأة الشمس قليلاً ريثما يصلون إلى ظل ظليل، ولكن الاكف لا تغنى عن هذا الظل شيئاً، ومن هنا ثورة الوضعيية المنطقية على الميتافيزيقيا القديمية ووصفها ايها بأنها «كلام فارغ».

«nonsense»

ماؤذا اقول؟! انا حتى الان لم نتخلص من التفكير بواسطة (الملكات). فلا يزال علم الاخلاق يستعمل كلمة طبع وطبع ولا يزال حتى الان هناك علم الطباع caractérologie ولا نزال حتى الان نتساءل هل الانسان خير او شرير بطبعه؟ حتى ليكاد يبدو لي ان التفكير بواسطة الملكات من مستلزمات

التفكير الانساني: يجب على الانسان ان يفسر وأن يخدع نفسه بأنه وصل الى التفسير وأنه مالك لزمام التفسير. حسبي ان يقتنع بذلك حتى تكشف الغمة وتنفرج الكربة، وتزول الغواشي، فالتفسير بأي شيء خير من الالاتفسير. ان التمسك بأعواد الخشب في البحر قد يوهم المشرف على الهاlek بأنه آمن وويل للانسان اذا اكتشف انه غير آمن. ففي اصطناع التفسير شعور بالأمن والأمان لا يتحقق في الموضوع الذي نبحثه هنا الا تكلف التفسير وخداعه التفسير. وعندئذ ينتهي الانسان اقتناعاً بأنه وصل الى التفسير. بل مالنا نذهب بعيداً؟ او لم يقل نيوتن في العصر الحديث ان الاجسام ينجدب بعضها الى بعض بسبب قوة بجهولة، ساهاها (قوة الجاذبية)؟ او لا يزال معلمو الفيزياء في المدارس حتى الان يرددون كلمة نيوتن؟ ولا ادرى ما إذا كان اساتذة الفيزياء في الجامعات يفعلون ذلك وان كنت لا استبعد عن الجامعات المتخلفة العفنة التي ليس لها من الجامعية الا الاسم. فهي اقرب الى المدارس الليلية وما اكثرها في بلدان العالم الثالث. ان القول بان الجاذبية قوة لا يتنافي مع امكان صياغة هذه «القوة» صياغة رياضية. فالسوس يمكن عده وزنه وتعطيره ولكن ذلك لا يخرجه عن ان يكون سوساً. فالسوس هو السوس ولو علبته وعطرته وزينته. فالرياضيات لا تضيف شيئاً ولا تمحى شيئاً ولا تقلب حقائقه الاشياء ا أنها

انما تضفي عليها طابعاً من الدقة يسهل بها تناوتها والتعامل معها. ولذلك فانتا نتوهم كثيراً اذا اعتقدنا ان الصياغة الرياضية الظاهرة الجاذبية هي غاية الطلب ومتنهى المقصد والأرب. كلا ان غاية الطلب هي تطهير هذه المعادلة من فكرة «القوة» الكامنة منها. المهم التخلص من فكرة «القوة» واما القالب الرياضي فهو شيء ثانوي من الممكن جداً الاستغناء عنه.

ولنعد الى ابن خلدون بعد هذا الاستطراد الطويل. فاذا كانت هذه الرواسب لا تزال تعيش في عصر يفترض فيه انه قد تخلص من جميع الرواسب فما ظنك بعصر ابن خلدون الغارق في اوهام الملكات والقوى والماهيات؟ حسبي فخراً انه لم يفسر الاخلاق على منوال اسلافه اليونان والعرب، ولا عليه بعد ذلك ان تنبض فيه نوابض لم تستطع اسكاتها حتى اليوم رغم التقدم العظيم الذي احرزناه في جميع الميادين والحقول.

الأخلاق والجغرافيا

يقسم ابن خلدون الأرض كما مر معنا إلى سبعة أقاليم تبدأ من الأقليم الأول المفرط في الحر عند خط الاستواء وتنتهي بالأقليم السابع في القطب الشمالي المفرط في البرد. وتتدرج الحرارة والبرودة بين هذين الأقليمين: فكلما اتجهنا شمالاً قل افراط الحر، وكلما اتجهنا جنوباً قل افراط البرد. فالحر والبر إذن يختلفان باختلاف الإقليم وبحسب موضعه من الشمال أو الجنوب.

ويربط ابن خلدون بين الأخلاق ودرجة الحرارة: فإذا كانت الحرارة على أشدّها في الجنوب فان خلق التوحش على أشدّه في الجنوب أيضاً. وهكذا فما وراء الأقليم الأول «اناس اقرب الى الحيوان العجم من الناطق»، يسكنون الفيافي والكهوف ويأكلون العشب، والمحبوب غير مهياً [عندّهم] وربما يأكل بعضهم بعضاً، وليسوا في عداد البشر^(١) وكل ذلك بسبب

(١) المقدمة ٢٩٢/١.

ما تقدم من الافراط في الحر. وهذه اول لفتة من ابن خلدون الى اهمية الجغرافيا في تكوين الاخلاق.

لكن اعدل الاقاليم جميعاً الاقليم الرابع، فهو الاكثر عمراناً والاعدل اخلاقاً وفيه تكثر العلوم والصناعات. يقول ابن خلدون: «قد بَيَّنَا ان المعمور من هذا المنكشف من الارض اثناً هو وسطه لا فراط الحر في الجنوب منه والبرد في الشمال، ولما كان الجنبيان من الشمال والجنوب متضادين من الحر والبرد، وجب ان تدرج الكيفية من كليهما الى الوسط فيكون معتدلاً. فالاقليم الرابع اعدل العمران. والذى حافاته من الثالث والخامس اقرب الى الاعتدال. والذى يليها من الثاني والسادس بعيدان عن الاعتدال. والاول والسبعين ابعد بكثير. فلهذا كانت العلوم والصناعات والمباني والملابس والاقوات والفواكه، بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الاقليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال وسكانها من البشر اعدل اجساماً والواناً واحلاقاً وادياناً»^(١). «واهل هذه الاقاليم اكمل لوجود الاعتدال لهم»^(٢) «والرابع ابلغها في الاعتدال غايةً لنهائيته في التوسط كما قدمناه، فكان لأهله من الاعتدال في خلقهم وخلقهم ما اقتضاه مزاج اهويتهم»^(٣) «ويبعدون عن الانحراف في عامة

(١) المرجع السابق ٣٣٠/١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق صفحة ٣٣٣.

احواهم. و هؤلاء [هم] اهل المغرب والشام والمحجاز واليمن وال العراقيين والهند والسنديين والصين. وكذلك الاندلس ومن قرب منها من الفرنجة والجلالقة والروم واليونانيين ومن كان مع هؤلاء او قريباً منهم في هذه الاقاليم المعتمدة. وهذا كان العراق والشام اعدل هذه كلها لأنها وسط من جميع الجهات^(١).

ثم يُعرّج ابن خلدون على الاقاليم بعيدة عن الاعتدال كالاول والثاني وال السادس والسابع « فأهلها ابعد من الاعتدال في جميع احواهم. فبناؤهم بالطين والقصب واقواتهم من الذرة والعشب، وملابسهم من اوراق الشجر يخصفونها عليهم او الجلود، واكثراهم عرايا من اللباس... و اخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم، حتى لينقل عن الكثير من السودان^(٢) اهل الاقليم الاول انهم يسكنون الكهوف والغياض ويأكلون العشب، وانهم متواشرون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضاً... والسبب في ذلك انهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عَرَضُ امزاجتهم و اخلاقهم من عَرَض الحيوانات العجم، ويبعدون عن الانسانية بمقدار ذلك... وكذلك احواهم في الديانة أيضاً. فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشرعية. الا من

(١) المصدر السابق ٣٣١.

(٢) اي السود او الزنوج عموماً ولا يعني بهم قطرأً معيناً. وبعبارة اخرى هم سكان الجنوب جميعاً.

قرب منهم من جوانب الاعتدال... فالدين مجهول عندهم، والعلم مفقود بينهم، وجميع احوالهم بعيدة عن احوال الانسي قريبة من احوال البهائم^(١).

ويرفض ابن خلدون ما يتوهمه بعض النسابين من لا علم لهم بطبائع الكائنات، من ان السودان أي سكان الجنوب الافريقي من الاقليمين الاول والثاني هم ولد حام بن نوح اختصوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من ابيه ظهر اثرها في لونه وفيها جعل الله من الرق في عقبه، وينصون في ذلك حكاية من خرافات القصاص. ان ابن خلدون يرفض رفضاً باتاً تدخل الاسباب غير الطبيعية في ظواهر الطبيعة. فكل ما في الطبيعة يجب تفسيره بعوامل طبيعية. ففي القول بنسبة السواد الى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد واثرها في الهواء^(٢) والمزاج والأخلاق. ان هذا اللون قد شمل اهل الاقليم الاول والثاني بسبب مزاج هؤلئهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب، اذ ان الشمس تسامت رؤوسهم، اي يسقط ضؤوها عمودياً على رؤوسهم دون اي انحراف، وتطول المسامدة عامة الفصول، ويكثر الضوء لاجلها ويُلْعَنُ القيظ الشديد عليهم وتسوّد جلودهم لافراط الحر، اي لسبب طبيعي صرف. فاذا رفع السبب رفع

(١) المقدمة ١/٣٣١ - ٣٣٢.

(٢) يستعمل ابن خلدون لفظ الهواء في مكان ما نسميه لعن اليوم بالمناخ.

المسبب عنه وهو السواد . فقد نجد في السودان اهل الجنوب من يسكن الأقليم الرابع المعتدل او السابع المنحرف الى البياض ، فتبين ان اعقاهم على التدريج مع الايام . كما ان من يسكن من اهل الشمال او من الأقليم الرابع بالجنوب ، تسود الوان اعقاهم ، وفي ذلك دليل على ان اللون تابع لمزاج الهواء ^(١) .

بالزنج حرّ غير الاجسادا حتى كسا جلودها سوادا
والصقلب اكتسبت البياضا حتى غدت جلودها بضاضا
هذا ، ومن خلق السودان الخفة والطيش وكثرة الطرب .
فهم مولعون بالرقص على كل توقيع ، موصوفون بالحمق في
كل قطر ، كل ذلك نتيجة لافراط الحر والضوء ومسامتها
للرؤوس . واعتبر ذلك بالمتعمدين في الحمامات اذا تنفسوا في
هوائهما واتصلت حرارة الهواء في ارواحهم فتسخن لذلك ،
حدث لهم فرج ، وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشيء عن
السرور . ولما كان السودان ساكنين في الأقليم الحار واستولى
الحر على امزاجتهم وفي اصل تكوينهم ، كان في ارواحهم من
الحرارة على نسبة ابدانهم واقليمهم ، فتكون ارواحهم بالقياس
الى ارواح اهل الأقليم الرابع اشد حرّا فتكون اكثر تفشيّا ،
فتكون اسرع فرحا وسرورا و اكثر انبساطا ، وينجي الطيش على
اثر ذلك . ويلحق بأهل الجنوب اهل البلاد البحرية . فانهم لما

(١) المقدمة ١ - ٢٣٤ - ٢٣٢

كان هواهم متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من اضواء بسيط البحر واعنته ، كانت حصتهم من توابع الحرارة في الفرح والخفة موجودة اكثر من بلاد التلول والجبال الباردة. وقد نجد شيئاً من ذلك في اهل البلاد الجزرية من الاقليم الثالث لتتوفر الحرارة فيها وفي هواها لانها عريقة في الجنوب بعيدة عن الارياض والتلول. واعتبر ذلك أيضاً بأهل مصر : فانها في مثل عرض البلاد الجزرية او قريباً منها ، كيف غالب الفرج عليهم والخفة والغفلة عن العواقب ، حتى انهم لا يدخلون اقوات سنتهم ولا شهرهم ، وعامة مأكلهم من اسواقهم. وبالعكس من ذلك فاس من بلاد المغرب التابعة للاقليم المعتدل الرابع . فهي لما كانت متوجلة في التلول الباردة ، فإنك ترى اهلها مطريقين اطراق الحزن مفرطين في نظر العواقب ، حتى ان الرجل منهم ليدخل خرقوت سنتين من حبوب الخنطة ويباكر الاسواق لشراء قوته ليومه مخافة ان ينقصه شيء من مدخله . وتتبع ذلك في الاقاليم والبلدان تجد في الاخلاق اثراً من كيفيات الهواء ^(١) .

وهكذا فان خلق الخفة والطيش والطرب يحب التهاسه في الظروف المادية التي يعيش فيها السودان قد ينبعج ابن خلدون وقد لا ينبعج في بيانها لكن المهم انها لا تخرج عن النطاق

(١) المقدمة ٣٣٧/١ - ٣٣٦ .

المادي . وبذلك فهو يعارض تفسير المسعودي المنقول عن جالينوس ويعقوب بن اسحق الكندي من ان خفة السودان وطيشهم وانتشار كثرة الطرب بينهم ترجع الى ضعف ادمغتهم وما نشأ عنده من ضعف عقولهم ويصف هذا الكلام بأنه غير علمي « لا تحصل له ولا برهان فيه ». فالاختلاف بين الناس يرجع لا الى خصائص فسيولوجية تجعل من بعضهم سادة متفوقين بطبيعتهم ومن الآخرين عبيداً وتابعين ، وانما هو يرجع الى جملة الشروط الطبيعية والعلاقات الاجتماعية التي تحبط بهم . فإن « الانسان ابن عوائده ومؤلفه لا ابن طبيعته ومزاجه » كما يقول ابن خلدون دائئراً ، أي ابن الظروف المادية الموضوعية والعلاقات الاجتماعية والتاريخية .

انا لن اناقش ابن خلدون هنا في تفاصيل نظريته وجزئياتها المختلفة وان كنت لا انفي وجود نوع من العلاقة غير المباشرة بين الطقس الحار والأخلاق ، فلا شك في ان هذا الطقس يؤثر في السلوك العام للفرد . انه جزء من البيئة العامة التي تنعكس اثارها في مجموع السلوك الانساني الذي هو محصلة تفاعل البيئة والوراثة معاً . اما مدى نصيب كل منها وايهما اقوى واكثر فاعلية ومعرفة ذلك بالارقام فمسألة حلها دونه خرط القتاد ، انه طمع في غير مطعم حتى ولو لم تتدخل الارقام . ان النزاع لا يزال قائماً الان بين البيئة والوراثة ولا امل في البت في هذا

النزاع في الوقت الحاضر . ورغم التقدم الكبير الذي احرزته العلوم الاجتماعية والهندسة الوراثية فان المسألة لا تزال مطروحة حتى الآن ، بل لا تزال الأجوبة التي تقترح لحلها اجوبة فلسفية أكثر منها علمية . والدليل على ذلك وجود ثلاث مدارس وبالاحرى اربع ، في هذا الموضوع يمكن تسميتها كما يلي : المدرسة الوراثية والمدرسة الاجتماعية والمدرسة التوفيقية . والمدرسة الرابعة هي المدرسة الاميريكية التي ارادت تجاوز هذا النزاع بعدم الاعتراف بأي من البيئة على حدة او الوراثة على حدة فطلعت علينا بمصطلح جديد هو مصطلح الموقف او الاتجاه Attitude وقد عرضنا لهذه المسألة بتفصيل او في كتابنا (اصالة الفكر العربي) ^(١) . فمجرد تعدد المدارس في هذا الموضوع دليل على انه لم يتم تحرر بعد من ربقة الفلسفة . انه لم يشبّ عن الطوق ليدخل في دائرة العلم . لا مدارس في العلم ، انما المدارس في الفلسفة والآداب والفنون والاقتصاد . اما العلم فمدرسة واحدة ، وبالاحرى لقد تحرر العلم من كلمة مدرسة واصبح اكبر من ان تُطلق عليه كلمة مدرسة . نعم ، هناك مدارس في فلسفة العلم واما العلم فلا مدارس فيه .

فإذا كان تأثير البيئة في عموم السلوك لم يُحسم بعد رغم المنجزات العظيمة التي تحققت منذ عصر ابن خلدون حتى

(١) انظر خاصية من صفحه ١١١-١١٦ .

الآن، فهل من الممكن الحسم من مدى تأثير عامل واحد فقط من عوامل البيئة وهو عامل الحرارة (والبرودة) في عنصر واحد فقط من عناصر السلوك وهو عنصر الاخلاق؟ ليست العبرة ب مدى صحة كلام ابن خلدون - لأن هذا المدى لم يُعرف حتى الآن: فكلام ابن خلدون صحيح في عمومه وإن كان أحد لا يُعرف على وجه الدقة - بل حتى على وجه التقرير - إلى أي مدى هو صحيح، إنما العبرة بالمبداً والمنطلقات وكلامها سليم عند ابن خلدون لا غبار عليه. المهم أن ابن خلدون عالج الموضوع لا بالتأملات والشطحات والقريحة الفياضة، بل بعقلية تجيد الملاحظة المشاهدة، عقلية أقل ما توصف بها أنها شاعرة شعوراً قوياً بالمسؤولية العلمية وهي على قسط وافر من المراقبة العلمية والضمير العلمي. لقد واجه المشكلة الأخلاقية بنمط جديد من المواجهة وقام بمحاولة صادقة لتفسير الاخلاق بسعيجاد علاقة ثابتة بين ظاهرتين متبعادتين بحسب بادي الرأي.

العقلية العلمية إذن هي التي تُسرِّي ابن خلدون وتوجه تفكيره. فيينا كان الآخرون عندما يجهلون شيئاً يفسرونها بأسباب غير طبيعية أو يتبرعون بالتفسيرات الميتافيزيقية، فإن ابن خلدون - في هذه المسألة على الأقل - يلتمس أسباباً طبيعية دون أن يستنهض قرائع الفلسفه أو يطرق أبواب الغيب. وقد يسعفه الحظ وقد لا يسعفه، ولكنه لا يتلمس أبداً أسباباً غير

طبيعة. فهو يجد في الاخلاق أثراً من كيفيات الهواء أي الطقس في المصطلح الحديث. أما مدى هذا الأثر على وجه الدقة والعوامل الأخرى التي تدخل في تكوين الاخلاق فمسألة اخرى. المهم ان ابن خلدون ينفي ان يكون سبب المخفة والطيش والميل الى الرقص والغناء عند السود شيئاً خاصاً في تركيبهم، فالبيئة انا هي المسؤولة.

وبهذه الروح يتهم ابن خلدون الحضارة وحياة الحضرة ب fasad الاجسام والاخلاق. فهو أولاً يربط بين الاغذية والاقوات التي يتناولها الناس او ما يسميه نحليتهم من المعاش، وبين الصحة والمرض وتوقد الذهن والبلادة ومنازع الخير والشر فيهم. انه يعتقد ان الاقوام الذين يفقدون الحبوب والادم من اهل القفار « ويقتصرون في غالب احوالهم على الالبان التي تعوضهم من المخطة احسن معاوض، احسن حالاً في جسومهم واخلاقهم من اهل التلول المنغمسين في العيش. فالوانهم اصفي وابدانهم انقى واشكالهم اتم واحسن، واخلاقهم ابعد من الانحراف واذهانهم اثقب في المعرف والادراكات. والسبب في ذلك والله اعلم ان كثرة الاغذية وكثرة الخلط الفاسدة العفنة ورطوباتها تولد في الجسم فضلات رديئة، ويتبع ذلك انكساف الالوان وقبح الاشكال من كثرة اللحم كما قلنا. وتغطي الرطوبات على الادهان والافكار بما يصعد الى الدماغ.

من ابخرتها الرديئة فتجي[ُ] البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال بالجملة[»]، كما يقول في الجزء الاول من «المقدمة»^(١) ويؤيد ابن خلدون رأيه هذا بالمقارنة بين الحيوانات الوحشية والحيوانات المستأنسة فيقول «واعتبر ذلك في حيوان القفر ومواطن الجدب من الغزال والنعام والمها والزرافة والخمر الوحشية والبقر مع امثالها من حيوان التلول والاريات والمداعي المخصبة: تجده بينها بوناً بعيداً في صفاء اديمها وحسن رونقها وشكالها وتناسب اعضائها وحدة مداركها. فالغزال اخو الماعز والزرافة اخو البعير... والبون بينها ما رأيت، وما ذاك الا لأجل ان الخصب في التلول فعل في ابدان هذه من الفضلات الرديئة والاحلاط الفاسدة ما ظهر عليها اثره»^(٢). وانسجاماً مع نظرية ابن خلدون في أهمية الجموع لحفظ صحة الانسان وهي النظرية التي عرجنا عليها في الفصل السابق يعود هنا ليقرر ان «الجماع لحيوان القفر حسن في خلقها وشكالها ما شاء»، واعتبر ذلك في الآدميين أيضاً! فانا نجد اهل الاقاليم المخصبة العيش الكثيرة الزرع والضرع والادم والفواكه يتصرف اهلها غالباً بالبلادة في اذهانهم والخشونة في اجسامهم...»^(٣). وليس

(١) المقدمة ١/ ٣٣٩ - ٣٣٨.

(٢) المصدر السابق صفحة ٣٣٩.

(٣) المصدر السابق.

الجوع الذي يعنيه ابن خلدون الامتناع عن الطعام كليّة ودفعه واحدة. فالجوع الذي يهلك صاحبه هو الذي « حُملت النفس عليه دفعه وقطع عنها الغذاء بالكلية ، فانه حينئذ ينحسم المعي ، ويناله المرض الذي يخشى معه الها لاك »^(١) . فللجوع اثر في الاجسام والعقول يظهر « في صفاتها وصلاحها كما قلنا و... فقد رأينا المتغذين بلحوم الحيوانات الفاخرة العظيمة الجثمان تنشأ اجيالهم كذلك . وهذا مشاهد في اهل الباادية مع اهل الحاضرة ، وكذا المتغذون بالبان الابل ولحومها أيضاً ، مع ما يؤثر في اخلاقهم من الصبر والاحتمال والقدرة على حمل الانتقال الموجود ذلك للابل... »^(٢) .

ولذلك يشيد ابن خلدون كثيراً بالبدو من حيث الاخلاق الحميدة فان « اهل البدو اقرب الى الخير من اهل الحضر . وسببيه ان النفس اذا كانت على الفطرة الاولى كانت متهيبة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير او شر ... وبقدر ما سبق اليها من احد المخلقين تبعد عن الآخر ويصعب عليها اكتسابه : فصاحب الخير اذ سبقت الى نفسه عوائده الخير وحصلت لها ملكته بُعد عن الشر وصعب عليه طريقه ، وكذا صاحب الشر اذا سبقت اليه أيضاً عوائده .

(١) المصدر السابق صفحة ٣٤٢ .

(٢) المصدر السابق ٣٤٣ .

« وأهل الخضر بكثره ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والاقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها ، قد تلوثت انفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر ، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك . حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب المحسنة في احواهم . فتجد الكثير منهم يقدعون في اقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبارائهم واهل محارتهم ، لا يصدّهم عنه وازع المحسنة لما اخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولًا وعملاً .

« وأهل البدو ان كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم ، الا أنه في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودعاعيها . فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها ، وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة الى اهل الخضر اقل بكثير . فهم قرب الى الفطرة الاولى وابعد عن ينطبع في النفس من سوء الملوكات بكثره العوائد المذمومة وقبحها فيسهل علاجهم عن علاج اهل الخضر وهو ظاهر ^(١) .

فالحضارة هي أصل الفساد بقدر ما تكون البداوة اصل السلامة . فان الحضارة لما كانت بحسب ابن خلدون هي نهاية العمران وخروجه الى الفساد ، فهي بالقدر ذاته نهاية الشر والبعد عن الخير . ولذلك فأهل البدو أقرب الى الخير من اهل

(١) المقدمة ٤١٥-٤١٤ .

الحضر . وهم أيضاً « اقرب الى الشجاعة من اهل الحضر . والسبب في ذلك أن اهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسو في النعيم والترف ، ووكلوا امرهم في المدافعة عن اموالهم وانفسهم الى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والخامية التي تولت حراستهم ، واستناموا الى الاسوار التي تحوطهم والخِرْز الذي يحول دونهم . فلا تهيجهم هيبة^(١) ولا يُنفر لهم صيد^(٢) . فهم غارون^(٣) آمنون قد القوا السلاح ، وتتوالت على ذلك منهم الاجيال ، وتنزلوا منزلة النساء والوالدان الذين هم عيال على اي مثواهم ، حتى صار ذلك خلقاً يتنزل منزلة الطبيعة .

« واهل البدو لتفريدهم عن المجتمع ، وتوحشهم في الضواحي ، وبعدهم عن الخامية ، وانتباذهم عن الاسوار والابواب ، قائمون بالمدافعة عن انفسهم لا يكلونها الى سواهم ، ولا يشقون فيها بغيرهم . فهم دائئماً يحملون السلاح ويتلفتون عن كل جانب في الطرق ، ويتجادفون عن المجموع الا غراراً في

(١) الميبة هي الصوت المفرغ .

(٢) يقال نفر الصيد اي انزاع وتفرق وتبعد . قوله: « لا يُنفر لهم صيد » اي مطمئنون .

(٣) جمع غار وهو الغافل المطمئن .

المجالس وعلى الرحال فوق الاقتاب^(١)، ويتوجسون للنبات^(٢) والهياutas ، ويتفرون في القفر ، مولين^(٣) بيسهم ، قد صار لهم الباس خلقاً والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داع او استنفرهم صارخ . واهل الحضر منها خالطوهم في البادية او صاحبوهم في السفر ، عيال لا يملكون معهم شيئاً من امر أنفسهم . وذلك مشاهد بالعيان حتى في معرفة النواحي والجهات وموارد المياه ومشاريع السبيل . وسبب ذلك ما شرحته . واصله ان الانسان ابن عوائده ومؤلفه لا ابن طبيعته ومزاجه . فالذى ألفه من الاحوال حتى صار خلقاً وملكة وعاده ، تنزل منزلة الطبيعة والجبلة . واعتبر ذلك في الآدميين تجده كثيراً صحيحاً^(٤) كما جاء في الجزء الثاني من (المقدمة) .

ويعود ابن خلدون الى تقرير ذلك مرة اخرى في الجزء الثالث في (المقدمة) دلالة على شدة رسوخ هذه المعانى في نفسه وقوه اقتناعه بها : « ان الحضارة غاية للبداوة ... لا مزيد وراءها . وذلك ان الترف والنعمه اذا حصل لا هيل العمران دعاهم بطبيعته الى مذاهب الحضارة والتخليق بعوائدها . والحضارة كما علمت هي التفنن في الترف واستجادة احواله

(١) جمع قب وهو ما استدار من البطن .

(٢) توجس نسمع . والنبات جمع نبات وهي الصوت الخفي .

(٣) واثقين معترضين .

(٤) المصدر السابق صفحة ٤١٨ - ٤١٩ .

والكلف بالصناعات التي تؤثّق من اصنافه وسائل فنونه واذا بلغ التأنيق ... الغاية تبعه طاعة الشهوات ، فتتلوّن النفس من تلك العوائد بالوان كثيرة لا يستقيم حاصلها معها في دينها ولا دنياه

« وبيانه ان المصر بالتفنن في الحضارة تعظم نفقات اهله . والحضارة تتفاوت بتفاوت العمران ، فمتي كان العمران اكثـر كانت الحضارة اكـمل ... ان المصر الكثير العمران يختص بالغـلاء في اسواقـه واسعار حاجـاته ثم تـزيدـها المـكـوسـ غـلاء ... والمـكـوسـ تـعودـ علىـ الـبـيـاعـاتـ بالـغـلاءـ ... فـتعـظمـ نـفـقـاتـ اـهـلـ الحـضـارـةـ وـتـخـرـجـ عـنـ القـصـدـ الـىـ الـاسـرـافـ ... وـتـذـهـبـ مـكـاـسـبـهـمـ كـلـهـاـ فيـ النـفـقـاتـ وـيـتـابـعـونـ فيـ الـاـمـلاـقـ وـالـخـصـاصـةـ ... فـتـكـسـدـ الـاسـوـاقـ وـيـفـسـدـ حـالـ الـمـدـيـنـةـ ... [وـيـفـسـدـ] اـهـلـهـاـ وـاحـدـاـ وـاحـدـاـ ... فـلـذـلـكـ يـكـثـرـ فـيـهـمـ الـفـسـقـ وـالـشـرـ وـالـسـفـسـفـةـ وـالـفـسـقـ فيـ التـحـيلـ عـلـىـ تـحـصـيلـ الـمـعـاشـ منـ وـجـهـهـ وـمـنـ غـيرـ وـجـهـهـ ... [فـيـجـرـأـوـنـ] عـلـىـ الـكـذـبـ وـالـمـقـامـرـةـ وـالـغـشـ ... وـالـسـرـقـةـ وـالـفـجـورـ فيـ الـاـيـيـانـ وـالـرـيـاـ فيـ الـبـيـاعـاتـ ثـمـ تـجـدـهـمـ اـبـصـرـ بـطـرـقـ الـفـسـقـ وـمـذـاهـبـهـ ... وـاـطـرـاحـ الـحـشـمـةـ حـتـىـ بـيـنـ الـاـقـارـبـ وـذـوـيـ الـمـحـارـمـ الـذـيـنـ تـقـتـضـيـ الـبـدـاـواـةـ الـحـيـاـةـ مـنـهـمـ ... حـتـىـ يـصـيرـ ذـلـكـ عـادـةـ وـخـلـقـاـ لـأـكـثـرـهـمـ

« وـمـنـ مـفـاسـدـ الـحـضـارـةـ الـانـهـاكـ فيـ الـشـهـوـاتـ وـالـاـسـترـسـالـ

فيها لكثره الترف، فيقع التفنن في شهوات البطن من المأكل والملاذ، ويتبين ذلك التفنن في شهوات الفرج بأنواع المناكح من الزنا واللواط... فافهم ذلك واعتبر به... بل نقول ان الاخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد. لأن الانسان اغما هو انسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضاره واستقامة خلقه... والحضري لا يقدر على مباشرته حاجاته: إما عجزاً لما حصل له من الدعة، أو ترفاً لما حصل له من المريء في النعيم والترف... فهو لذلك عيال على الحامية التي تدافع عنه... و اذا فسد الانسان في قدرته ثم في اخلاقه ودينه فقد فسدت انسانيته وصار مسخاً على الحقيقة. وبهذا كان الذين يتربون من جند السلطان الى البداؤة والخشونة انفع من الذين يربون على الحضارة وخلقها...^(١).

« إن الإنسان ابن عوائده ومالوفه، لا ابن طبيعته ومزاجه ». فابن خلدون اذن ينكر الطبيعة والمزاج، أي الماهية، فالانسان هو صانع ماهيته ووجوده. انه يقول بالطبع لا بالطبع انه يعارض مذهب علم الطبائع caractérologie الذي ليس له من العلمية الا الاسم حتى لكدت اقول انه من مخلفات القرون الأولى. وسنعرض نصوصاً أخرى لابن خلدون تؤكد رفضه لعلم الطبائع المليء بالرواسب الميتافيزيقية القديمه. ومن هذه

(١) المقدمة ٣/٨٨٠ - ٨٧٦.

الناحية فهو رجل عالم من الطراز الاول، لكن مصطلحات
القرون الوسطى والقديمة التي يحفل بها معجم (المقدمة) تصرف
الاذهان عما فيها من افكار ورؤى جديدة وتحجب ما وراء
الاكمة من كنوز وذخائر.

ان حكم القهر يفسد نفوس المحكومين ويورثهم الضعف
والاستخذاء. فان معاناة اهل الخضر لاحكام القهر «مفسدة
للباس فيهم ذاهبة بالمنعة منهم» هذا ما يقرره ابن خلدون في
احد عنوانين (المقدمة)^(١) ويفسر ذلك بأنه ليس كل انسان
مالكاً لامر نفسه، بل هو في الاغلب تابع لغيره. «ان الرؤساء
والامراء المالكين لامر الناس قليل بالنسبة الى غيرهم. فمن
الغالب ان يكون الانسان في ملكة»^(٢) غيره ولا بد. فان
كانت الملكة رقيقة وعادلة لا يعاتي منها حكم ولا منع وصد
كان من تحت يدها مدلين بما في انفسهم من شجاعة او جبن،
واثقين بعدم الوازع، حتى صار لهم الإدلال جيلاً لا يعرفون
سواءها.

«واما اذا كانت الملكة واحكامها بالقهر والسطوة والاخافة
فتكسر حيئتها من سورة بأسهم، وتذهب المنعة عنهم، لما يكون
من التكاسل في النفوس المضطهدة»^(٣). والعقاب حكمه حكم

(١) صفحة ٤١٩.

(٢) في ملك غيره او تبعيته.

(٣) المصدر السابق.

القهر والتبغية ايضاً. انه يذهب بالبأس بالكلية. فمن وقع عليه العقاب دون ان يدافع عن نفسه اكسيه المذلة التي تكسر من سورة البأس^(١).

هذا اذا كانت الاحكام تأخذ الناس بالشدة، بل حتى عندما تكون الاحكام تأدبية وتعلمية وأخذت منذ عهد الصبا فلا يخلو من الاذى. «فمن كان مرباه على المخافة والانقياد فلا يكون مدلاً ببأسه»^(٢) ويفيد ابن خلدون ذلك بالتوحشين من العرب اهل البدو فانهم «أشد بأساً من تأخذه الأحكام [عقابية كانت او تأدبية تعلمية]. ونجد ايضاً الذين يعانون الاحكام وملكتها من لدن مرباهم في التأديب والتعليم في الصنائع والعلوم والديانات يُنقص ذلك من بأسهم كثيراً ولا يكادون يدفعون عن انفسهم عاديةً بوجه من الوجوه. وهذا شأن طلبة العلم المنتهلين للقراءة والأخذ عن المشايخ والائمة الممارسين للتعليم والتأديب في مجالس الوقار والهيبة»^(٣).

ان الزواجر على ضربين: زواجر تأتي من خارج وأهمها الاحكام السلطانية أي ما يصدر عن السلطات الحاكمة، وزواجر تنبثق من داخل النفس. فالزواجر الاولى - بما فيها

(١) المصدر السابق صفحة ٤٢٠.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

الاحكام التأدبية والتعليمية لأنها جميعاً ذات مصدر خارجي - هي المقصودة بالذم وحدها لا شيء إلا لأنها مفروضة من خارج . واما النوع الثاني من الزواجر وهي الزواجر المنشعة من داخل النفس ، اي الزواجر الذاتية التي يندفع الإنسان فيها بحكم شعوره بالحرية والاستقلال فلا خوف منها ولا خطر فيها ، واهمها احكام الدين والشريعة . وقد رأينا شيئاً من ذلك في كلامنا على تصور ابن خلدون للعامل الديني واثره في العمران . ونعود الآن الى هذا العامل من الزاوية التي تهمنا هنا وهي الزاوية الأخلاقية . يقول ابن خلدون :

« ولا تستنكِر ذلك بما وقع في الصحابة من اخذهم بآحكام الدين والشريعة ، ولم ينقص ذلك من بأسهم ، بل كانوا أشد الناس بأساً : لأن الشارع صلوات الله عليه لما اخذ المسلمين عنه دينهم كان وازعهم فيه من أنفسهم ، لما تلّى عليهم من الترهيب والترغيب ، ولم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعليمي ، إنما هي احكام الدين وأدابه المتلقاة نقلأً يأخذون أنفسهم بها بما رسخ فيهم من عقائد الإيمان والتصديق . فلم تزل سورة بأسهم مستحكمة كما كانت ، ولم تخدشها اظفار التأديب والحكم . قال عمر رضي الله عنه : (من لم يؤدبه الشرع لا ادبه الله !) حرصاً على أن يكون الوازع لكل أحد من نفسه ويقيناً بأن الشارع اعلم

بصالح العباد ^(١)

فاما الوازع لكل احد هنا من نفسه هو وليس من خارج. هذا ما يؤكد ابن خلدون. ولكن «ما تناقض الدين في الناس وأخذوا بالاحكام الوازعة [التي فرضت عليهم من خارج] ثم صار الشرع علها وصناعة يؤخذ بالتعليم والتأديب [بعد ان كان ينشق من داخل النفس] ورجع الناس الى الخضارة وخلق الانقياد الى الاحكام، نقصت بذلك سورة البأس فيهم.

فقد تبين ان الاحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس، لأن الوازع فيها أجنبي. واما [الاحكام] الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي. وهذا كانت هذه الاحكام السلطانية والتعليمية مما يؤثر في اهل المعاشر في ضعف نفوسهم وخذل الشوكة منهم بمعاناتهم في ولدهم وكهولهم. والبدو بمعزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن احكام السلطان والتعليم والاداب ^(٢).

فالرجل الكامل الاخلاق عند ابن خلدون هو اذن الرجل المحر المستقل المعتمد على نفسه والذي لا يخضع ل احد غير الله. فكلما اعتمد الانسان على غيره من البشر نقص من خلق البأس فيه. فالنشأة على الطبيعة هي في تصوره الحالة المثلث. وهذا في نظري خطأ، لأن معناه الا تكون دولة، وإذا كانت دولة ففي

(١) المصدر السابقة صفحة ٤٢١.

(٢) المصدر السابق.

داخل الدولة دول لا شيء إلا حفاظاً على البأس والانفة. وهذا معناه أيضاً بقاء الإنسان جاهلاً متبرراً بعيداً عن الحضارة، لأن الابتعاد عن التعلم والتأديب اذا كان يحفظ البأس والانفة فإنه ينتج وحشاً، كأسرة وقطعاً لا هم لها إلا ممارسة القوة. وحتى شيوخ القبائل لا يجب الخضوع لهم بحسب منطق ابن خلدون، رغم كلامه الكثير على السؤدد والهيبة التي يستطيعون بها فض المنازعات والخصومات. فالخضوع لهم إنما هو خضوع لسلطة خارجية مذمومة تخند الشكيمة وتكسر سورة البأس.

إن الزواجر الخارجية ضرورية، ضرورة الزواجر الذاتية ما دام المجتمع الإنسان مجتمعاً من البشر لا مجتمعاً من الملائكة. إن جمهورية أفلاطون لا تجدي في عالمنا هذا. إن الانفة وسورة البأس خطر على المجتمع الإنساني إذا لم تجدا السلطة التي تكبح جماحها وتحدّ من خطرها. وحتى الواقع الديني نفسه لم يستطع في الصدر الأول للإسلام الجام الكبير من الخارجين على القانون. إن الإسلام نفسه لم يستطع كسر سورة العصبية حتى في عصوره الذهبية. وليس العصبية شيئاً آخر سوى التعبير الحسي عن الانفة والبأس. وهذه الانفة وهذا البأس هما في مقدمة العوامل التي اضعفت الإسلام والمسلمين. فكانوا أيّنا حلوا أو رحلوا يحملون معهم عصبياتهم ونزاعاتهم وخلافاتهم، فتفككت الدولة

الواحدة واصبحت دويلاً. فتباً للباس والانفة اذا كان مأهلاً
التناحر والتنازع وعدم الاستقرار. ان الباس والانفة محمودان
اذا كانا من ضبطين خاضعين لرقابة العقل وحكم القانون ، والا
فهما الغريزة والهوى وشريعة الغاب. لكن قد يقال في الرد على
هذا ان ابن خلدون يصف ما هو حادث بالفعل دون تقويم.
وهذا هو الموقف العلمي السليم.

ويعتقد ابن خلدون ان الله ركب في طبائع البشر الخير
والشر ، ولكن الشر اقرب الخلال الى الإنسان اذا اهمل في
مراعي عوائده ولم يهذبه الاقتداء بالدين. ومن اخلاق البشر
الظلم وعدوان بعضهم على بعض. فمن امتدت عينه الى متع
اخيه امتدت يده الى اخذه إلا ان يصده وازع. وهذا الوازع
هو الدولة والحكام بما قبضوا على ايدي من تحتهم من الكافية ان
يكتد بعضهم على بعض او يعدو عليه. فانهم مكبون بليجام
القهر والسلطان عن التضالم الا ان يقع الظلم من الحاكم نفسه. واما
العدوان الذي يأتي من خارج المدينة فيدفعه سياج الاسوار
عند الغفلة او الغرّة ليلاً او العجز عن المقاومة نهاراً ، او يدفعه
زياد الخامنة من اعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة. وأما
احياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكباراً لهم بما وقر
في نفوس الكافية لهم من الوقار والتجلة. واما ديارهم ومتاعهم
فيزود عنها حامية الحي من شجاعتهم وفتياهم المعروفين بالباس

وقوة الشكيمة . ويشترط ابن خلدون لصدق دفاعهم لحمة العصبية والنسب ، اذ نُعرَّة كل احد على عصبيته ونسبة اهم وبها يكون التعا ضد والتناصر ، وتعظم رهبة العدو لهم ^(١) .

ولما كانت البداوة بحسب ابن خلدون سبباً في الشجاعة ، فإن الامم الوحشية ^(٢) اقدر على التغلب وانتزاع ما في ايدي سواهم من الامم . بل الجيل الواحد تختلف احواله في ذلك باختلاف الاعصار . فكلما نزلوا الارياض وانغمسو في النعيم وألفوا عوائد الخصب في المعاش واستبحروا في العمran والرفه ، نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبداؤتهم . واعتبر ذلك في الحيوانات العجم وقارنه بدواجن الظباء والبقر الوحشية والحمر اذا زال توحشها والخصب عيشها بخالطة الآدميين ، وانظر كيف يختلف حالها في الانتهاض والشدة . وكذلك اعتبر ذلك في الآدمي المتسوّش اذا انس وألف ، وسيبه ان تكون السجایا والطیائع اغما هو عن المأثورات والعادات وليس شيئاً من كوزا في الفطرة . فالانسان ابن عوائده ومألفاته كما يقول ابن خلدون اكثر من مرة . فهو ضد علم الطیاع کما أسلفنا في مكان سابق . انه يقول بالاخلاق المكتسبة ولا يقول بأخلاق الفطرة ابداً . فاما الاخلاق بالتطبيع لا

(١) المقدمة ، ٤٢٢/٢ - ٤٢٣ .

(٢) أي التي لا تعيش في الامصار والمحواضر .

بالطبع^(١).

وإذا كان الغلب للام اغا هو بالاقدام والبسالة، فالاعرق في البداوة والاكثر توحشاً هو الأقرب الى التغلب على سواه اذا تقارب في العدد وتكافأ في القوة والعصبية. فالبداوة ترهف المخد في التغلب وتتيح له فرصاً اكبر، بينما خصب العيش وغضاره النعيم تفل المخد وتتلع المقطع وتخضد الشوكه وتذهب بالباس وتكسر السورة^(٢). وانظر في ذلك شأن الأمم والقبائل من سبق منهم الى الملك والنعيم وقارنهم بمن بقوا في بدواوتهم كيف امسكت حال البداوة عليهم قوة عصبيتهم ولم تبلها مذاهب الترف حتى صاروا اغلب على الامر منهم. وانظر كل حي من العرب يلي نعيها وعيشاً خصباً دون الحي الآخر المجاور له بعيد عن الترف والنعيم. فان الحي المتباهي^(٣) يكون اغلب له وقدر عليه اذا تكافأ في القوة والعدد^(٤) ونحن في هذا الكتاب لن نضرب الامثلة من التاريخ الاسلامي كما فعل ابن خلدون كيلا يتضخم فيتجاوز الحجم المقرر له. لذلك نكتفي بذكر القانون الكلي الا في الحالات النادرة. ومن طلب الامثلة فليرجع الى مظانها في الصفحات التي نشير اليها من (المقدمة).

(١) المصدر السابق صفحة ٤٣٧ - ٤٣٨.

(٢) المصدر السابق صفحة ٤٣٨ - ٤٣٩.

(٣) المقيم بالبادية.

(٤) المصدر السابق صفحة ٤٣٩.

ويعرض ابن خلدون بعد ذلك لأخلاق الملك وكيف تعجل بانهيار الدولة. وهي اخلاق مرتبطة بقيم الحضارة التي تحدثنا عنها اكثر من مرة. لكننا هنا ننتقل من العموم إلى المخصوص. فالمملك كما تقدم معنا في فصل سابق اعدى اعداء العصبية، وبه يبدأ انهيار الدولة. فان كانت الدولة من القوة بحيث لا يطمع احد في انتزاع امرها ولا مشاركتها فيه ظلت تتمتع بأخلاق القوة، لكن اغراءات الحضارة في هذا التطور اقوى من ان يتغلب عليها صاحب الملك، لأن الغاية التي تسعى العصبية هي الملك^(١)، أي التخلص من حياة الخشونة وشظف العيش والانصراف الى حياة الدعة. فان العصبية تحمل في ذاتها بذور انحلالها، او قل هي تنتهي على تقسيمها بحسب التعبير الحديث. وكذلك الملك يخلقه الترف ويذهبه الترف وينعكس ذلك على الحاكم والمحكومين، فاما الحاكم فإنه يفقد بالملك طبع الخشونة والتوحش الذي اورثته اياته حياة البداءة، وتضعف عنده العصبية والبسالة، لأن مطلبها النعيم والكسب وخصب العيش، والأخذ بمذاهب الملك. من المباني والملابس، والاستكثار من ذلك والتألق فيه بمقدار ما حصل من الرياش والترف وما يدعو اليه من توابع الملك والتألق فيه. ويظهر ذلك في الاجيال التالية فالدولة لها اطوار واعمار ولكل طور اخلاقه

(١) المصدر السابق صفحة ٤٥٠.

وسجاياه وشائله. وكلما تقلبت في هذه الاطوار مضت الى نهايتها. هذا ما يحدث للحاكم في طور الملك واما المحكومون فانهم يسكنون الى حياة الدعة والراحة، وينشا اعقاهم وبنودهم في مثل ذلك من الترفع عن خدمة انفسهم وولاية حاجاتهم، ويستنكفون عن سائر الامور الضرورية في العصبية، حتى يصير ذلك خلقا لهم وسجية. لقد ذهبت خشونة البداوة الى غير رجعة وانتقضت عصبيتهم وبسالتهم في الاجيال بعدهم. وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون اشرافهم على الفناء. فان عوارض الترف والغرق في النعيم كاسرة من سورة العصبية التي بها التغلب. واذا انقرضت العصبية قصرا لقبيل عن المدافعة والحماية فضلاً عن المطالبة، والتهمتهم الامم سواهم^(١).

وتفصيل ذلك ان الدولة لها خمسة اطوار كما تقدم معنا في باب السياسة عند ابن خلدون. وستتناول هذه الاطوار الان من ناحية الاخلاق. فلكل طور منها اخلاقياته وآدابه.

ففي الطور الاول - وهو طور الظفر بالبغية، اي طور الامال التي تحققت - يكون صاحب الدولة اسوة قومه في اكتساب المجد وجبائية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشيء. ولكنه في الطور الثاني - طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك - ينقلب على قومه ليكبحهم

(١) المصدر السابق، صفحة ٤٣٩ - ٤٤١.

عن التطاول للمساهمة والمشاركة في الحكم ويصدهم عن موارده. فكلما خطوا خطوة ردهم على اعقابهم حتى يفرد اهل بيته بما يبني من مجده. ثم ينكب بعد ذلك على تحصيل ثمرات الملك مما تزرع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت. وهذا هو الطور الثالث وهو طور الفراغ والدعة. وفيه يعمد إلى التوسيعة على صنائعه وحاشيته في أحواهم بمال وآجاهم، وعرض جنوده والنظر في أحواهم وادرار أرزاقهم وانصافهم في اعطياتهم. وهذا آخر اطوار الاستبداد. لقد ارتفعت الدولة حتى وصلت إلى غاية المدى. والآن تبدأ رحلة النزول. ففي الطور الرابع - طور القنوع والمسالمه - يكون القائم بأمر الدولة قانعاً بما بني اجداده، مقلداً لهم، فيتبع آثارهم حذو النعل، ويقتفي طرفهم، ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وانهم أبصروا بما بنوا من مجده. لقد انتهى عهد البناء والمجد وجاء عهد الذل والانحطاط. ويستفحل ذلك في طور الاسراف والتبذير، وهو الطور الخامس والأخير. فيكون القائم بالأمر في هذا الطور متلماً لما جمع سلفه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته واصطناع اخذانسوء وتقليدهم عظيمات الامور التي ليسوا اهلاً لها. وهنا تظهر اخلاق الضغينة والتخلي عنه، اذ يضطغى عليه كبار الاولىء من قومه، ويتخاذلون عن نصرته، ولا يجد ما ينفق على جنده بما

بَدَدْ مِنْ اعْطِيَاتِهِمْ فِي شَهْوَاتِهِ. فَيَكُونُ مُخْرِبًا لِمَا كَانَ سَلْفَهُ
يُؤْسِسُونَ، وَهَادِمًا لِمَا كَانُوا يَبْنُونَ. وَفِي هَذَا الطُّورِ يَدْبُبُ الْهَرَمُ
فِي جَسَدِ الدُّولَةِ وَيَسْتَوِي عَلَيْهَا الْمَرْضُ الْمُزْمِنُ إِلَى أَنْ
تَنْقَرِضَ^(١).

بيان الامم الاخلاق ما بقيت

فَانْ هُمْ ذَهَبُتْ اخْلَاقُهُمْ ذَهَبُوا

فِلِلْمُلْكُ اذن اخلاقياته وآدابه. فالدولة في اول امرها تكون بعيدة عن منازع الملك، لانه لا بد لها من العصبية التي بها يم امرها ويحصل استيلاؤها. فان الغلب الذي يكون له الملك ائما هو بالعصبية وبما يتبعها من خلق اليأس الشديد ، ولا يكون ذلك الا مع البداءة. فطور الدولة من اولها بداءة. ثم اذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الاخوال كما تقدم اكثرا من مرّة ، والحضارة ائما هي تفنن في الترف وإحکام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه . والدولة ان كان قيامها بالدين فانه بعيد عن منازع الملك. وان كان قيامها بعز الغلب فقط فالبداءة التي بها يحصل الغلب بعيدة ايضاً عن منازع الملك ومذاهبه . فالبداءة خشونة ومعاناة وشظف في العيش . فاذا كانت الدولة في اول امرها بدوية ، كان صاحبها على حال الغضافة والتضاربة وسلامة الطبع والبراءة من ذميم الاخلاق

(١) المصدر السابق، صفحة ٢٩٥ - ٢٩٦.

والقرب من الناس. فإذا رسخ عزه وصار إلى الانفراد عن العامة ما استطاع واتخذ الأذن ببابه على من لا يأمنه من أوليائه واهل دولته، واقام ببابه لهذه الوظيفة حاجباً له عن الناس. ثم اذا استفحى الملك وجاءت مذاهبه ومنازعه استحالات اخلاق صاحب الدولة إلى اخلاق الملك، وهي اخلاق غريبة مخصوصة يحتاج مباشرها إلى مداراتها ومعاملتها بما يجب لها. وربما جهل تلك الاعيال بعض من يباشر الملوك ويتصالب بهم فيقع فيها لا يرضيهم ويصيرون إلى حالة الانتقام منه. لذلك انفرد بمعرفة هذه الأداب الخواص من أوليائهم^(١).

الترف هو اصل البلاء. فالترف والنعمه اذا حصل لا ملء العمران انحرفوا إلى مذاهب الحضارة والتخليق بعوائدها واخلاقها. والحضارة كما مر معنا هي التفنن في الترف واستجادة احواله والتتكلف بالصناعات والتألق فيها، حتى اذا بلغ التألق الغاية تبعه طاعة الشهوات، فتتلون النفس من جراء ذلك باللوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها. اما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزعها، واما دنياها فلكلثرة الحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد ويعجز الكسب عن الوفاء بها. لقد خلقت الحضارة حاجات جديدة لا قبل بها إلا لذوي اليسار. فتعظم نفقات اهل الحضارة وتخرج

(١) المصدر السابق، صفحة ٤٨٧ - ٤٨٨.

عن القصد الى الاسراف وليس لهم عن ذلك مندوحة لما استحكم فيهم من اثر العوائد ، وتدبر مكاسبهم كلها في النعمات ويتبعون في الاملاق والخصاصة ، ويغلب عليهم الفقر ، وينعكس ذلك على الاخلاق فتفسد نتيجة الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بالوان الشر في تحصيلها ، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من الوانها . فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفقة والتحليل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه ، وينصرفون الى الفكر (التفكير) في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له ، ويجرؤون على الكذب والقامرة والغش والخداع والسرقة والفجور في الآئمه ، والربا في البياعات والامعان في طرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه ، واطراح الخشمة في الخوض فيه ، حتى يصير ذلك عادة وخلقاً لا كثراهم الا من عصم ربك . ويوج بحر المدينة بالسفلة من اها الاخلاق الذميمة ، ويحاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولد انهم من لم ينالوا حظاً كافياً من التأديب وغلب عليهم خلق الجواري وان كانوا اهل انساب وبيوتات . فالناس متماثلون في الخلق لا فرق في ذلك بين ان يكونوا من علية القوم او سفلتهم ، اما هم يتفضلون ويتميزون بالخلق واكتساب الفضائل واجتناب الرذائل . فمن استحكمت فيه صبغة الرذائل وفسد خلق الخير

فيه لم ينفعه طيب منبته ولا عراقة نسبه. ولهذا تجد كثيراً من أعقاب البيوت وذوي الاحساب والاصالة واهل الدول منظر حين في غبار الناس يعيشون مع الدهماء والطبقات الدنيا في المجتمع يتحللون الحرف الدنيئة في معاشهم بما فسد من اخلاقهم وما تلونوا به من صبغة الشر والسفقة. واذا كثر ذلك في المدينة او الامة فقد اوشكت على الخراب والانقراض. فان مكاسب اهلها لا تفي بحاجاتهم لكثره العوائد وطالبة النفس بها فلا تستقيم احوالهم. واذا فسدت احوال الناس اختل نظام المدينة او الدولة وخربت^(١).

ومن مفاسد الحضارة الانهاك في الشهوات والاسترossal فيها لكثره الترف، فيقع التفنن في شهوات البطن من المأكل والملاذ، ويتبع ذلك التفنن في شهوات الفرج بأنواع المناكح من الزنا واللواط، فيفضي ذلك الى فساد النوع. فافهم ذلك واعتبر به واعلم ان غاية العمran هي كما قلنا الحضارة والترف، وانه اذا بلغ غايته انقلب الى الفساد. بل ان الاخلاق الخاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد. لأن الانسان اما هو انسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضاره واستقامة خلقه. والحضري لا يقدر على مباشرة حاجاته بنفسه، اما عجزاً لما حصل له من الدعة او ترفاً لانعماسه في النعيم والترف. وكذلك

(١) المقدمة، ٨٧٦/٣ - ٨٧٩.

هو لا يقدر على دفع المضار بما فقد من خلق البأس بالترف والمربي في قهر التأدب والتعليم. فهو لذلك عالة على الحامية التي تدافع عنه. ثم هو فاسد أيضاً في دينه غالباً بما افسدت منه العوائد وطاعتها وما تلوثت به النفس في ملكتها كما تقدم الا فيما ندر من الحالات. واذا فسد الإنسان في قدرته ثم في اخلاقه ودينه فقد فسدت انسانيته وصار مسخاً على الحقيقة. بهذا الاعتبار فإن جنود السلطان الأقرب إلى البداءة والخشونة انفع من أولئك الذين يربون على الحضارة وخلقها^(١).

هذه أول صرخة يطلقها انسان في التاريخ يحذر بها من مفاسد الحضارة والانحراف في تiarها. أنها تدرج في إطار نقد الحضارة التي ما انفك الكثيرون في هذه الأيام يحذرون منها وينحون باللائمة عليها. ان ابن خلدون لم يخالفه التوفيق عندما وجه اصبع الاتهام إلى الترف على أساس انه من اهم عوامل فساد الاخلاق كما سرى بعد قليل. لكن يشفع له انه يقوم باول محاولة جادة ورصينة لتفصير الاخلاق تفسيرا علمياً بعيداً عن غرور الميتافيزيقا وكبرياتها وعن هستيريا الدين والتصوف. والمحاولة الاولى هي داتاً عرضة للخطأ ولكنها

(١) المصدر السابق، صفحة ٨٧٩ - ٨٨٠.

دائماً أيضاً تفتح افاقاً جديدة وتشق طرقاً جديدة للبحث والنظر . هنا تكمن عبرية ابن خلدون . ولا عليه بعد ذلك ان يصيّب او يخطئ ما دام نهجه سليماً . ولو قُيِّضَ لهذا النقد ان يتواتي بعد ابن خلدون على ايدي مفكرين عرب من معدن ابن خلدون اذن لأتوا بالعجب العجاب . ولكن ابن خلدون كان الصحوة الأخيرة لحضارة استفرغت كل امكاناتها وفجرت جميع طاقاتها فعلى الحضارات الأخرى ان تتولى ما عجزت عنه الحضارة التي انجبت ابن خلدون .

ومع ذلك فان ابن خلدون يخطئ حين يظن ان الترف هو المسؤول عن فساد الاخلاق لأن الترف في ذاته ليس ضرراً او مفسدة ، بل هو مطلب انساني عام . فكل انسان يطمح الى المسكن الفاخر والاثاث الوثير والطعام المستجاد . فليست هناك علاقة ثابتة دائمة بين الترف والفساد . فهناك اغنياء متقيشون وفقراء متوفون . ثم ان الامة منها بلغ غناها فلن يصل الامر قط فيها الى ان يصبح كل الناس فيها اغنياء فاسدين . فالغني يقتصر في العادة على قلة ، والغالب ان يبقى سواد الناس هم اهل الطبقة الوسطى . ومعنى هذا ان طائفة قليلة جداً من افراد الشعب تصل الى مستوى الغنى المفرط الذي يؤدي الى الفساد في اكثرا الاحوال لا من جميعها . وهذه الطبقة لا ينتقل فسادها الى كتلة الشعب الكبيرة حتى ولو كانت هي الطبقة الحاكمة . « ومن

حسن الحظ ان الطبقات انفصلت عن جماهير الامة في عالم الاسلام ، فاقتصر فسادها على افرادها ، وبقيت كتلة الشعب سليمة البنيان رغم الفقر الشديد [وربما بسبب الفقر الشديد] ، وقد احاط الاسلام جماهير الامة الاسلامية باطار اخلاقي معنوي قومي ، وذلك بتقويته لروابط الاسرة وال العلاقات بين الناس ، فسلمت الأسر من التدهور والتفكك ، ونفر الناس من الفساد و مظاهره . وفي مستويات الجماهير ينظر الناس الى شارب الخمر و زير النساء و قليل الذمة ، نظرة احتقار ونفور ، وهذا وعلى رغم وجود هذه المفاسد في اطار سيء ، فان المثل الاعلى ظل سليماً . ومن هنا فان التدهور في عالم الاسلام هو تدهور نظم الحكم و تدهور اخلاقيات اهله في العصور الماضية . اما تدهور كتلة الشعب كما حدث لأهل روما او القسطنطينية فشيء لم تعرفه الحضارة الاسلامية قط ، و ظلت الامة الاسلامية في بجموعها امة فاضلة ^(١) .

قلنا ان الطبقة المحاكمه هي الطبقة الفاسدة . وهذا من اسباب عدم بقائها بل سرعان ما تتبدل ليحل غيرها محلها . وابن خلدون يتهم هذه الطبقة بالفساد والافساد . فهي فاسدة لأنغهاها بالترف ، وهي مفسدة لأنها طبقة مستبدة ، والاستبداد يورث المحكومين خلق المذلة . فان من عوائق الملك

(١) د. حسين مؤنس: الحضارة، صفحة ٥٣ .

حصول المذلة للقبيل والانقياد لسوادهم. ذلك ان المذلة والانقياد كاسران لسورة العصبية وشدتها ، فما الانقياد والمذلة سوى الدليل على فقدان العصبية . لقد مردوا على الخنوع والخضوع فعجزوا عن المدافعة والمقاومة ، فاذنوا بالانقراض . ويشهد ابن خلدون على ذلك ببني اسرائيل « واعتبر ذلك في بني اسرائيل لما دعاهم موسى عليه السلام الى ملك الشام . وخبرهم بأن الله قد كتب لهم ملكها ، كيف عجزوا عن ذلك وقالوا : (ان فيها قوماً جبارين وانا لن ندخلها حتى يخرجوا منها) اي يخرجهم الله تعالى منها بضرب من قدرته غير عصبيتنا [التي انكسرت سورتها] وتكون من معجزاتك يا موسى . ولما عزم عليهم لجأوا وارتكبوا العصيان وقالوا له : (اذهب انت وربك فقاتلا) وما ذلك إلا لما آنسوا في أنفسهم من العجز عن المقاومة والمطالبة وذلك بما حصل فيهم من خلق الانقياد وما رأيوا ^(١) من الذل للقبط احقداً ، حتى ذهبت العصبية منهم جملة . وانهم لم يؤمروا . . . بما اخبرهم به موسى من ان الشام لهم وان العمالقة الذين كانوا بأريحاء فريستهم بحكم من الله قدره لهم . فقصروا عن ذلك وعجزوا تعويلاً على ما علموا من انفسهم من العجز عن المطالبة لما حصل من خلق المذلة ، وطعنوا فيما اخبرهم به نبيهم من ذلك وما امرهم به . فعاقبهم الله

(١) احباوا والفوا .

بالتية ، وهو انهم تاهوا في قفر من الأرض ما بين الشام ومصر اربعين سنة لم يأوا فيها لعمران ولا نزلوا مصرأ ولا خالطوا بشراً لغلوظة العوالقة بالشام والقبط بمصر عليهم. ويظهر في مساق الآية ومفهومها ان حكمة ذلك التي مقصودة ، وهي فناء الجيل الذين خرجو من قبضة الذل والقهر ، والقوة ، وتخلعوا به ، وافسدو عصبيتهم ، حتى نشأ في ذلك التي جيل آخر عزيز لا يعرف الا حكم والقهر ولا يُسام بالمدلة ، فنشأت لهم بذلك عصبية اخرى ، اقتدوا بها على المطالبة والتغلب . ويظهر لك من ذلك ان الاربعين سنة اقل ما يأتي فيها فناء جيل ونشأة آخر » ^(١) .

والغارم والضرائب هي أيضاً مما يوجب المدلة بحسب نظرية ابن خلدون . فان القبيل الغارمين لم يعطوا ما اعطوا الا لرضاهم بالمدلة فيه ، لأن في المغارم والضرائب ضياءً ومدلة لا تتحملها النفوس الآية الا حين تضعف عصبيتها وتذهب ريحها فتتمتع عن المدافعة والحماية خوفاً من القتل والتلف . فالمغرم يوجب المدلة للقبيل . ومن كانت عصبيته لا تدفع عنه الضيم وفكيف له بالمقاومة والمطالبة ، وقد حصل له الانقياد للذل ، والمدلة عائق كما قدمنا هذا الى ما يصاحب ذل المغارم من خلق الحكم والخديعة بسبب ملكة القهر . فاذا

(١) المقدمة ، ٤٤٢/٢ - ٤٤٣ .

رأيت القبيل بالمعارم فيربقة من الذل فلا تطمئن لها بملك آخر
الدهر،^(١).

هذا من اوهام ابن خلدون. ومع ذلك فمن الممكن القول
ان ابن خلدون هنا يصف ولا يُقُوّم، اي يصف المُلُق العربي
كما هو في حقيقة امره ولا يصدر احكاماً تقويمية عليه. فالعربي
لا ينقاد إلا بضيغة دينية تنبثق من داخله وما عدا ذلك فان في أي
انقياد للآخر انتقاصاً من الانفة والكرامة ا فجميع اقوال ابن
خلدون صحيحة اذا حصرناها في العرب وحدهم وفي مرحلة
معينة من تاريخهم دون أن تتجاوزهم الى شعب آخر او مرحلة
اخري؛ فهو متخصص بدراسة الشعب العربي كمتخصص اي عالم
انتروبولوجي في الوقت الحاضر بدراسة احد شعوب آسيا
او افريقيا او امريكا. ضمن هذه الحدود فقط يجب النظر الى
آراء ابن خلدون في العصبية والبداءة والوحشية وما يلحق بها.
وابن خلدون على كل حال يتحدث هنا عن مجتمع العضلات
والعنجهية واوهام الانفة والكرامة، فان اكثر ما قاله في
نطاق هذا المجتمع سليم لا غبار عليه. اما مجتمع العلم
والتكنولوجيا والصناعة والدستور والمؤسسات فهو قادر على
الاحتفاظ بتوازنه وتجاوز كل القوانين التي وضعها ابن خلدون
للعصبية واطوار الدولة وما الى ذلك. وحتى عندما يجتمع هذا

(١) المصدر السابق، صفحة ٢٤٣.

المجتمع الآخر ويرتكب ضروب الاستغلال والمظالم في حق العمال وصغار الموظفين والكتل الشعبية عموماً، فإنه يفعل ذلك ضمن اللعبة البرلمانية، وضمن جهاز ضخم من وسائل الاعلام توجه المجهاهير الوجهة التي تريدها لها الشركات الاحتكارية الكبرى واللوبيات ومراسيم القوى والقلة المهيمنة التي تتربيع على عرش السلطة. فالمجتمع الحديث له آلياته واجهزته التي يستطيع بها ان يمد في عمر الدولة ويخفف من اثر المناخ (او الاقليم في مصطلح ابن خلدون) ويمنع طغيان العصبية إلا العصبية الحزبية وعصبية مراكز القوى، وبالتالي تجاوز كل مخنة يُمتحن بها. وكلما كان هذا المجتمع اكثر حداثة وتطوراً كان على هذا التجاوز اقدر. ان ابن خلدون يتحدث هنا عن المجتمع الموكول الى ذاته، المجتمع الذي لا تحكمه الا العضلة والعقل عاريين بلا إمتدادات ولا زوائد، واما المجتمع الحديث فإنه يعمل بالامتدادات والزوائد. انه يكاد يستغني عن العضلة، وقد اضاف الى العقل الطبيعي العقل الصناعي. لقد تخطى المجتمع الحديث احلام صانعيه من رجال عصر النهضة، فما ظنك بعصر ابن خلدون وتفكير ابن خلدون.

•
والملك يحسب ابن خلدون ملكاناً طيب وخيث. فاما الملك الفاسد فهو حكم الحيوانية والغريرة، واما الملك الصالح فهو حكم العقل والروية. ومن علاماته: التنافس في المخلال

المحميدة وبالعكس^(١). فالانسان في نظر ابن خلدون اقرب الى خلال الخير من خلال الشر في اصل فطرته وبحكم قوته الناطقة العاقلة، لأن الشر ائما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه، واما من حيث هو انسان فهو الى الخير وخلاله اقرب^(٢). فهناك تلازم عند ابن خلدون بين الخير والعقل الشر والحيوانية، بقدر ما هناك من تلازم ايضاً بين الخير والملك والسياسة لأن هذين الاخرين ائما كانوا له من حيث هو انسان، فهما من خصائص الانسان لا الحيوان. فاذن خلال الخير فيه هي التي تتناسب السياسة والملك اذ الخير هو المناسب للسياسة كما يقول^(٣) فالمملک (او المجد) له اصل وفرع: فالاصل هو العصبية، والفرع هو الخلال. فاذا كان الملك غاية للعصبية فهو ايضاً لفروعها ومتهماتها وهي انجلال، لأن الملك بلا متهماته كشخص مقطوع الاعضاء او كظهوره عرياناً بين الناس. «وإذا كان وجود العصبية فقط من غير انتقال الخلال المحميدة نقصاً في أهل البيوت والأحساب، فها ظنك باهل الملك الذي هو غاية لكل شهد ونهاية لكل حسب^(٤)» فالعصبية لا تكفي وحدها اذا لم تقترن بالخلال المحميدة، وكذلك الملك الذي هو

(١) المصدر السابق، صفحة ٤٤٤.

(٢) المصدر السابق

(٣) المصدر السابق

(٤) المصدر السابق، صفحة ٤٤٥.

غايتها ومتهمها . فمن حصلت منه العصبية وأوْنست ومنه خلال
الخير فقد تهياً للملك . فالسياسة والملك اذن هما كفالة للخلق
و خلافة الله في عباده لتنفيذ احكامه فيهم ^(١) .

فإذا نظرنا في اهل العصبية ومن حصل لهم الغلَب على كثير
من النواحي والأمم فوجدنهم يتنافسون في الخير وخلاله : من
الكرم والعفو عن الزلات والاحتمال من غير القادر ، والقرى ^(٢)
للضيوف ، وحمل الكل ^(٣) وكسب المعدم والصبر على المكاره ،
والوفاء بالعهد ، وبذل الاموال في صون الاعراض ، وتعظيم
الشريعة ، واجلال العلماء ، لحامelin لها ، والوقوف عندما
يحددونه لهم من فعل او ترك ، وحسن القُنْب لهم وانصاف
المستضعفين .. والانتقاد للحق والتواضع للمسكين ، واستماع
شكوى المستغثين .. والتجافي عن الغدر والمكر والخدعية
ونقض العهد وامثال ذلك ، [اذا وجدنهم يتنافسون في هذا
الخلال] علمنا ان هذه خلق السياسة ، قد حصلت لدِيهم ،
واستحقوا بها ان يكونوا ساسة لمن تحت ايديهم ، وانه خير ساقه
الله تعالى اليهم مناسب لعصبيتهم وغلبهم ، وليس ذلك سدى
فيهم ، ولا وجد عبئاً منهم ؛ والملك انسب المراتب والخيرات

(١) المصدر السابق

(٢) اكرام الضيف.

(٣) اليتيم ومن لا يقدر على القيام بشؤون نفسه والعالة على غيره .

لعصبيتهم^(١) .

لا بد للسياسة من الاخلاق ، والسياسة التي لا تقوم على الاخلاق ماتها الفشل والاخفاق . فمن خلال الكمال الحميدة التي يتنافس فيها القبائل اولو العصبية ، وتكون شاهدة لهم بالملك أيضاً اكرام العلماء والصالحين والاشراف ، واهل الاحساب واصناف التجار والغرباء وانزال الناس منازلهم . لكنهم اذا انصرفوا الى ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها ، فقدوا الفضائل السياسية جملة ، ولا تزال في انتقاد الى ان يخرج الملك من ايديهم ويبدل به سواهم ليكون نعياً عليهم^(٢) فاذا رأيته قد ذهب من امة من الامم فاعلم ان الفضائل قد اخذت في الذهاب عنهم وارتقب زوال الفضائل عنهم .

ويعتقد ابن خلدون انه كلما كانت الامة وحشية ، انتحلت ما يمكن تسميته باخلاق القوة ، وبالتالي كان ملكها اوسع ، لأنها أقدر على التغلب والاستبداد واستعباد الطوائف لقدرتها على محاربة الامم ولأنها تنزل من الاهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم . فهولاء المتواحشون ليس لهم وطن يعيشون فيه ويقتاتون من خيراته ، ولا بلد يجتمعون اليه . فنسبة الاقطاع

(١) المصدر السابق صفحة ٤٤٥ - ٤٤٦ .

(٢) المصدر السابق صفحة ٤٤٦ .

والمواطن اليهم سواء . فلهذا لا يقتصرن على استتباع قطرهم وما جاورهم من البلاد ، ولا يقفون عند حدود افقيهم ، بل يثنون الى الاقاليم البعيدة ويغلبون على الامم النائية . ويضرب ابن خلدون مثلا على ذلك ما يُحكى عن عمر بن الخطاب لما بويع وقام يحرض الناس على فتح العراق فقال : « ان الحجاز ليس لكم بدار الا على النجعة ^(١) ولا يقوى عليه اهله الا بذلك . اين القراء المهاجرون عن موعد الله ؟ سروا في الارض التي وعدكم الله في الكتاب ان يورثكموها فقال : ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون » ويضرب ابن خلدون مثلا آخر على اخلاق القوة هذه بحال العرب السالفة من قبل مثل التباعة وحمير : فقد خطوا من اليمن الى المغرب مرة وإلى العراق والهند اخرى ؛ وبحال الملثمين من المغرب لما نزعوا الى الملك طفروا ^(٢) من الاقليم الاول ومجاراتهم منه في جوار السودان ، الى الاقليم الرابع والخامس في ممالك الاندلس من غير واسطة . وهذا شأن الامم الوحشية ، فلذلك تكون دولتها اوسع نطاقاً وأبعد من مراكزها نهاية ^(٣) .

هذه هي اخلاق القوة ، وهي اخلاق التوسيع والامتداد

(١) النجعة هي الاسم من انتجع اذا ذهب لطلب الكلام ثم اطلقت على كل رحلة وانتقال .

(٢) قفزوا ووثروا .

(٣) المصدر السابق صفحة ٤٤٧ - ٤٤٨ .

خارج المحدود للغزو والفلح، وهي تُعبر عن قانون تاريخي لا يختلف. فما ان تستقوى الامة حتى تتطلع الى خارج المحدود. لقد غدت مشحونة بطاقة هائلة لا بد من تفجيرها في ارض غير ارضها، فاما ان تنفجر وتحترق بطاقةها، واما ان تفجر غيرها، ولا خيار بين الاثنين. ومن الطبيعي ان تقدم على المغامرة الاخيرة. فالتفجير الخارجي حاصل ضرورة، وانما ينحصر الخلاف بين الامم القوية في طريقة التفجير. فبعضها يسير على سياسة الارض المحروقة كما فعل جنكيز خان في القرون الوسطى وكما فعلت فرنسا في شمال افريقيا ولبنان وسوريا في العصر الحديث، وبعضها يستوحى بعض المباديء الانسانية كما فعل العرب في فتوحاتهم الاولى حتى لقد قال غوستاف لبون «لم يعرف العالم فاتحًا ارحم من العرب». وبين الاستعمارين الهولaki - الاوربي الاميريكاني والاستعمار العربي درجات كثيرة. بل حتى الاستعمار الغربي تخلله احياناً بعض النفحات الانسانية. كما ان الاستعمار العربي تخلله احياناً بعض المظالم الوحشية. وهنا تتفاوت معادن الامم والشعوب. ولكن التفجير في الخارج عند الفريقين ضرورة تاريخية.

ولنرجع بعد هذا الاستطراد الى ما كنا فيه فنقول:
الاخلاق على ضربين اذن: اخلاق القوة واخلاق الضعف،
وقد اوجزنا القول في اخلاق القوة فلتتحدث عن اخلاق

الضعف عند ابن خلدون. فكما ان للغلب والنصر ايجابية وفاعلية تتجلى في الامتداد والتوسيع وفرض الذات فان للانكسار والهزيمة سلبية وانتقالية تتجلى في الانحسار والتقوّع وفراغ الذات واستسلامها . واولى بواحد ذلك اخلاقيات التقليد التي تكلمنا عليها في صفحات سابقة ولا بأس أن نختصرها هنا ببعض الكلمات تحقيقاً للفائدة . فالمغلوب مولع ابداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر احواله^(١) . ان اخلاقيات القوة تفرض الذات واما اخلاقيات الضعف فتوهن الذات وتفرغها من مضمونها ، فتلتمس ذوات اخرى تحاول من طريقها استعادة ذاتها ، ولكن بعد فوات الاوان . فما فقدته الذات فلن يعود اليها الا بعد جولة اخرى من جولات التاريخ ، هذا اذا عادت واغلب الظن انها لن تعود . وقد بيّنت اسباب ذلك في كتاب صدر لي اخيراً^(٢) .

ان السبب في التقليد أن النفس ابداً تفتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت له . فهي تتشبه به وتشتغل جميع مذاهبه لأنها تنظر اليه نظرتها الى كائن كامل معصوم عن الخطأ ، بما وقر عندها من تعظيمه ، او لما تغالط به من ان انتقادها له اثما يرجع الى مزايا عنصرية ثابتة فيه يجعل نصره امراً محتوماً وليس

(١) المصدر السابق ص ٤٥٠ .

(٢) الفكر العربي في خانقه الكبير .

نتيجة لحرب بين فريقين يستقوى أحدهما على الآخر على قاعدة «يوم لك ويوم عليك»، وتبعاً للظروف الذاتية والموضوعية التي تحيط بهذه الحرب وملوازين القوى التي لا تبقى على حال واحدة بل تتارجع نتيجةً للتغيرات كثيرة تجعل الغالب اليوم مغلوباً غداً إذا أخلَّ ببعض الشروط والقواعد. فاذا غالطت النفس بذلك واعتقدت ان سبب الانتصار سبب تكويني يكمن في بعض الثوابت التي يتميز بها جنسه المتفوق بالطبع والغريزة - اقول اذا غالطت النفس بذلك واعتقدته وأمنت به انتحلت جميع مذاهب الغالب وتمثلت به وكان لها نعم الاسوة والقدوة. لقد سرى اليها منه حظ عظيم بقدر فراغ ذاتها حتى غدت لا ترى في الاكوان غيره. فعرب الاندلس في عصور الانحطاط تشبهوا بالجحالة في ايام ابن خلدون في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عرائدهم واحوالهم، حتى في رسم التمايل على الجدران وفي البيوت والمصانع. ويعلق ابن خلدون على ذلك بأنه من علامات الاحتواء والاستيلاء، احتواء القوى للضعف واستيلائه عليه. وهذا معنى قوتهم العامة على دين الملك، اي على دين الحاكم المنتصر، على دين من بيده السلطة، سواء كان هذا الحاكم مستبداً داخلياً وعدواً خارجياً^(١).

وهذه الظاهرة، ظاهرة تقليد الضعف للقوى لا بد انها

(١) انظر المصدر السابق صفحة ٤٥٠ - ٤٥١.

لوا حضرت قبل ابن خلدون بزمن طويل، كما لوا حظ سقوط الاجسام قبل نيوتن بزمن اطول. ولكن احداً قبل نيوتن لم يخطر له على بال صياغة ظاهرة سقوط الاجسام في قانون كوني عام يربط بين سقوط الاجسام ودوران الكواكب من حول الشمس، هو قانون الجاذبية. كذلك لا نحسب احداً قبل ابن خلدون خطر له يوماً ان يصوغ ظاهرة التقليد ويربط بينها وبين الضعف ومراحل تكوين الامم كما فعل ابن خلدون وهنا تكمن عبريته.

وإذا كان الضعف يورث اخلاق التقليد فهو يورث أيضاً اخلاق الخيبة وينعكس ذلك سلباً على النسل، والسبب في ذلك ما يحصل في النفوس من التكاسل اذا مُلِكَ امرها وصارت بالاستعباد آلة لسوتها وعالة عليهم، فيقصر الامل ويضعف التناسل، والاعتبار انما هو عن جدة الامل وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية. فاذا ذهب الامل بالتكاسل وذهب ما يدعوه من الاحوال، وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم، تناقص عمر انهم وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم، وعجزوا عن المدافعة عن انفسهم بما خضد الغلب من شوكتهم فأصبحوا فريسة لكل متغلب وطعمة لكل آكل^(١).

كل ذلك وليد اخلاقيات المزية وحصول التكاسل في

(١) المصدر السابق صفحة ٤٥١ - ٤٥٢.

النفوس المقهورة التي فقدت عز الامل. وهناك سبب آخر لهذه الاخلاقيات وهو ان الانسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له. فالانسان خليفة الله على الارض، انه رئيس بطبعه، والرئيس اذا غالب على رياسته وكبح عن غاية عزه، تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده. وهذا موجود في اخلاق الاناس. ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة، وانها لا ت saddle اذا كانت في حوزة الآدميين. فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه امره في تناقص واضمحلال الى ان يأخذهم الفناء ^(١).

وإذا كان للنصر والهزيمة اخلاقياتها عند ابن خلدون، وإذا كان للبداوة اخلاقياتها وللترف اخلاقياته و... فلئن لا يكون للتجارة اخلاقياتها أيضاً فقد عرض ابن خلدون في (المقدمة) لاخلاق التجار فرأى لها سمة خاصة تميزها من سائر اخلاق الآدميين. ذلك ان التجار في غالب احوالهم مدفوعون الى معاناة البيع والشراء وجلب الفوائد والمنافع والارباح، واهل النصفة قليل. فلا بد في ذلك من المكايضة والمحاكمة والتحذلقة وممارسة المخصوصات واللجاج، ولا بد من الغش والتطفييف المجحف بالبضائع، ومن المطل في الامان المجحف بالربح، ومن المحدود والانكسار المستأصل لرأس المال

(١) المصدر السابق صفحة ٤٥٢.

ان لم يتقيد بالكتاب والشهادة. ولا يغنى الحكم في ذلك شيئاً، لأن الحكم إنما هو على الظاهر، فيعاني التاجر من ذلك أحوالاً صعبة، ولا يكاد يحصل على ذلك التافه من الربح إلا بعظام العناء والمشقة، وقد لا يحصل على شيء فيتلاشى رأس ماله، فان كان جرئياً على الخصومة، بصيراً بالحسبان شديد المحاكمة، مقداماً على الحكم، كان اقرب له إلى الانصاف بجرأته منهم ومحاكته، والا فلا بد له من حال يذرع به يوقع له الهيئة عند البااعة ويحمل الحكم على انصافه من معاملته، فيحصل له بذلك النصفة في ماله. وأما من كان فاقداً للجرأة والاقدام من نفسه، فقد الجاه من الحكم فينبغي له ان يتتجنب الاختلاف بالتجارة، لانه يعرض ماله للضياع والذهب ويصير مأكلة للباعة ولا يكاد يتصف منهم، لأن الغالب في الناس - وخصوصاً الرعاع والباعة - شرهون إلى ما في أيدي الناس سواهم، متثبتون عليه، ولو لا وازع الأحكام لا أصبحت اموال الناس نهباً^(١).

وخلاصة رأي ابن خلدون في أوصاف التجار انها أوصاف بعيدة عن خلق الصلاح والمرءة. فان اقتصر التاجر عليها اقتصرت به على خلقها فيها، لأن الافعال لا بد ان تعود اثارها على النفس. فافعال الخير تعود بآثار الخير والصلاح،

(١) المقدمة ٣/٩١٦ - ٩١٧.

وافعال الشر والسفقة تعود بضد ذلك ، فتتمكن وترسخ ان سبقت وتكررت ، وتنقص خلال الخير ان تأخرت عنها ، بما ينطبع من آثارها المذمومة في النفس ، شأن الملوك الناشئة عن الافعال . فمن استرذل خلقه واخذ بما تأخذ به الطبقة السفل من المحاكمة والغش والخداعة وتعاهد الأيمان الكاذبة على الامان رداً او قبولاً ، فهو في غاية المذلة . ولذلك نجد اهل الرياسة يتحامون الاحتراف بهذه الحرفة لما يَجُرّ هذا الخلق على صاحبه من الخزي والعار . وقد يوجد من التجار من يسلم من هذا الخلق ويتحاماه لشرف نفسه وكرم خلاله ، الا ان ذلك نادر الحدوث^(١) .

ان الآثار التي تعود على النفس من هذه الافعال تتفاوت بتفاوت اصناف التجار في اطوارهم . فمن كان منهم سافل الطور مخالفًا لاشرار البايعة اهل الغش والخداع والفجور في الامان اقراراً او انكاراً ، كانت رداءة تلك الخلق عنده أشد ، وغابت عليه السفقة ، وبعد عن المروءة واكتسابها بالجملة ، والا فلا بد له من تأثير المكاييسة والمحاكمة في مروءته . واما ذلك الذي لا بد له من جاه يدبرع به ليوقع له الهيبة عند البايعة ويحمل الحاكم على انصافه فأمره نادر الحدوث ، لأن المال قد يوجد عنده بنوع غريب او ورثه عن احد من اهل بيته

(١) المصدر السابق صفحة ٩١٧ .

فحصلت له ثروة تعينه على الاتصال باهل الدولة وتكتسبه ظهوراً وشهرة بين اهل عصره، فيرتفع عنده مباشرة ذلك بنفسه، ويدفعه الى من يقوم له به من وكلائه وحشمه ويسهل له الحكام الانتصاف بما يأنسونه من بره واتحافه فيعدونه عن معاناة الافعال المقتضية له كما مر، فتكون مروءتهم ارسخ^(١).

والجاه والخضوع لها اخلاقها ايضاً وبقدر كسب المرء يكون خلقه، وعلى قدر عمله وشرفه بين الاعمال وحاجة الناس اليه تكون قيمته، وكل قيمة من هذه القيم لها اخلاقها.

وذلك ان صاحب المال والخطوة في جميع اصناف المعاش اكثريساً وثروة من فاقد الجاه. والسبب في ذلك ان صاحب الجاه مخدوم بالاعمال ويقرب الناس اليه في سبيل التزلف وال الحاجة. فالناس يعينونه باعراهم في جميع حاجاته^(٢). والجاه بحسب تعريف ابن خلدون «هو القدرة الحاصلة للبشر على التصرف فيمن تحت ايديهم من ابناء جنسهم بالاذن والمنع والسلط بالقهر والغلبة، ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم في العدل باحكام الشرائع والسياسة، و[ليحملهم ايضاً] على اغراضه [هو] فيها سوى ذلك»^(٣). فالحمل الاول

(١) المصدر السابق صفحة ٩٢٢ - ٩٢٣.

(٢) المصدر السابق صفحة ٩٠٧.

(٣) المصدر السابق صفحة ٩١٠.

مقصود بالذات والثاني بالعرض كسائر الشرور، لانه قد لا يتم وجود الخير الكثير الا بوجود شر يسير، وبذلك لا يفوت الخير بل يقع رغم ما ينطوي عليه من الشر اليسير، وهذا معنى وقوع الظلم في الخليقة^(١).

والجاه متوزع في الناس ومترب فيهم طبقة بعد طبقة، ينتهي في العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية؛ وفي السفل إلى من لا يملك ضرراً ولا نفعاً بين ابناء جنسه، وبين ذلك طبقات وطبقات^(٢) وكل طبقة من طبقة اهل العمran من مدينة او اقل يها قدرة على من دونها من الطبقات، وكل واحد من الطبقة السفل يستعين بذوي الجاه من اهل الطبقة التي فوقه، ويزداد كسبه تصرفآ فيمن تحت يده على قدر ما يستفيد منه. والجاه على ذلك داخل على الناس في جميع ابواب المعاش، ويتسع ويضيق بحسب الطبقة والتطور الذي فيه صاحبه، فان كان الجاه متسعآ كان الكسب الناشيء عنه كذلك، وان كان ضيقاً قليلاً فمثله^(٣). والاعمال لصاحب الجاه كثيرة فتفيد الغنى لاقرب وقت، ويزداد مع الايام يساراً. ولهذا المعنى كانت الامارة احد اسباب المعاش^(٤). وهكذا فالمال وحده لا

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق صفحة ٩٠٩.

(٣) المصدر السابق صفحة ٩١٠.

(٤) المصدر السابق صفحة ٩٠٧.

يفيد جاهها ، بل يجب ان يقترن بالسلطة والنفوذ . فالذى هو في موقع السلطة هو الاقدر على التصرف فيما تحت يده . وصاحب الجاه يأتيه المال ذات اليمين وذات الشمال بلا سعي ولا عمل من اعمال التكسب إما فاقد الجاه - ولو كان له مال - فلا يكون يساره الا بمقدار عمله او ماله ونسبة سعيه ذاهباً وآياً في تنميته كأكثر التجار واهل الفلاح . وهذا نجد اهل الجاه منهم يكونون ائسراً بكثير . وعما يشهد لذلك اننا نجد كثيراً من الفقهاء واهل الدين والعبادة اذا اشتهرروا احسن الظن بهم ، فاخلس الناس في اعانتهم على احوال دنياهم والاعتمال في مصالحهم ، واسرعت اليهم الثروة واصبحوا ميسير من غير مال مقتني ، الا ما يحصل لهم من قيم الاعمال التي يعينهم الناس بها . لقد اصبحوا من اصحاب الجاه والنفوذ وابتسم لهم الدهر ، ويسعى لهم الناس وكل قاعد بمنزله لا يربح مكانه ، فينموا ماله ويعظم كسبه ويتأثر الغنى من غير سعي ^(١) .

هذا والجاه يورث صاحبه خلق العزة والكبراء بقدر حصوله له كما ان فقده يورث خلق المذلة والخنوع . وهنا بيت القصيدة ان السعادة والخير مقتنان بحصولة ، وان بذله وافادته من اعظم النعم واجلها ، كما ان باذله من أجل المنعمين . فاذا بذله لمن تحت يديه كان بذله بيد عالية وعزّة فيتلق طالبه

(١) المصدر السابق صفحة ٩٠٧ - ٩٠٨ و ٩١٠ .

بخلق الخضوع والتملق كلما سأله اهل العز والملوك والا فيتعذر حصوله . فمن طلب جاهها فوق جاهه لم يسلم من خلق التملق . فالادنى يتملق الاعلى ما دام في حاجة اليه . هذه سُنة الحياة . « فلذلك قلنا ان الخضوع والتملق من اسباب حصول هذا الجاه المحصل للسعادة والكسب ، وان اكثرا اهل الثروة والسعادة بهذا التملق . وهذا نجد الكثير من يتخلق بالترفع والشهم لا يحصل لهم غرض الجاه ، فيقتصرن في التكسب على اعماهم ، ويصيرون الى الفقر والخصاصة »^(١) .

فهناك عند ابن خلدون اذن طبقية في الجاه . انه يتسع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذي فيه صاحبه . والجاه يتبعه الكسب . فكلما اتسع الجاه كان الكسب الناشيء عنه اكبر ، وكلما ضاق كان اقل ، ولما كان الجاه مرتبطاً بخلق العزة والكبراء من احد طرفيه ، وبالكسب والمال من طرفه الآخر ، وكان كل اولئك وبالتالي مرتبطاً بالطبقة لتوزع الجاه في الناس طبقاتٍ كما يؤكد ابن خلدون ، كانت النتيجة ان الطبقة لها مدخل الى الاعلاق ، وكانت الاعلاق طبقية بحسب هذا الاخير ، لا بمعنى الماركسي الدقيق . لذلك قلنا ان الطبقة لها « مدخل » الى الاعلاق ولم نقل انها « المدخل » . انها عنده مجرد مدخل من المداخل وعامل واحد من مجموعة من العوامل المؤثرة .

(١) المصدر السابق صفحة ٩١١ .

في الاخلاق كالاقليم والمحضارة والبداوة وحكم القهر والاستبداد والدين والعصبية، والملك واطوار الدولة والتقليد والقوة والضعف والتجارة والجاه والطبقة... فليست الظاهرة الخلقية عند ابن خلدون اذن وليدة عامل واحد وانما هي وليدة عوامل متعددة متشابكة معقدة تعمل معاً وتفاعل معاً وتوجه كل فرد توجيههاً يختلف عن كل فرد آخر ، لأن سلوك الانسان هو في جملته نتيجة تقاطع مجموعة من المتغيرات والثوابت التي تمنحه شخصيته المتفردة وهويته الاصيلة المميزة.

رأينا ابن خلدون يقول في آخر الفقرة السابقة : « ولهذا نجد الكثير من يتخلق بالترفع والشهم لا يحصل لهم غرض الجاه ، فيقتصرن في التكسب على اعماهم ويصيرون الى الفقر والخاصة » . ان هذا الخلق مدعوة للاعجاب والتقدير عند جميع الناس الذين يؤثرون كرامتهم الشخصية على كل اعتبار آخر ولا يقبلون ابداً تمريج جاههم على اعتساب الجبابرة والمتسلطين ، والغريب ان ابن خلدون ليس من هذا الرأي . فهو يزدم خلق الترفع هذا ويعده ناتجاً عن توهם الكمال . استمع اليه يقول : « ان هذا الكبير والترفع من الاخلاق المذمومة » وهو انما يحصل من توهם الكمال ومن اعتقاد صاحبه ان الناس يحتاجون الى بضاعته من علم او صناعة ، كالعالم المتبحر في علمه أو الكاتب المجيد في

كتابته او الشاعر البليغ في شعره، وكل مجيد في صناعته يتواهم ان الناس يحتاجون الى ما في يده، فيحدث له ترفع عليهم بذلك^(١).

اجل ان ابن خلدون يعد هذا الترفع من الاخلاق المذمومة. فكيف يكون مذموماً وسبيه الشتم والانفة واحترام الذات؟ انه هنا يشيد بخلق التملق والتزلف من حيث يدرى أو لا يدرى واغلبظن انه يدرى لما نعلم من اتهازيته ودسائسه وانقلابه اكثر من مرة على من احسن اليه. انه طالب جاه ومجد على أي وجه اتفق فانعكس ذلك في فلسفته الخلقية. ام لعله يصف هنا ولا يُقُوم، يصف ما هو حاصل كأي رجل علم، ولكن وصفه فيه شطط كثير يختلط فيه الوصف بالتقويم. انه في كلامه على خلق البداوة يتحدث كثيراً عنها يسميه الأنفة والشتم وما اسميه انا احترام الذات، ولكنه يتجاهلها هنا ظناً منه انها قد زالا من خلق اهل المخضر وحل محلها النفاق والرياء والمصانعة. ان خطأ ابن خلدون في مواضع كثيرة من (المقدمة) يكمن في التعميم. فهذا الترفع الذي يذمه عند العالم والكاتب والشاعر وامثالهم هو البقية الباقيه من شعور الأنفة والإباء والشتم الذي لم تستطع الحضارة ان تقضي عليه لدى قلة لا تهادن ولا تساوم ولا تنجرف مع المنجرفين الذين في قلوبهم مرض، ولا تخضع

(١) المصادر السابق صفحه ٩١١.

لأي أغراء يكون ثمنه فقدان الكرامة الشخصية والآيمان بالذات. فبئس المرء يخسر نفسه ليكسب العالم ! ذلك هو الخسران المبين !

ومهما يكن حكمنا على ابن خلدون في هذا الموضع فانه يمضي في تحليله الطريف لخلق الترف والشهم عند «العالم المتبحر في علمه او الكاتب المجيد في كتابته او الشاعر البليغ في شعره وكل محسن في صناعته» ويرى ان هذا الخلق «انما يحصل من توهם الكمال» لا من الآيمان بالذات «وكذا يتوهם اهل الانساب من كان في آبائه ملك او عالم مشهور او كامل في طور ، يعتبرون بما راوه او سمعوه من حال آبائهم في المدينة ، ويتوهمون انهم استحقوا مثل ذلك بقربابتهم اليهم ووراثتهم عنهم . فهم متسلكون في الحاضر بالأمر المعدوم . وكذلك اهل الحيلة والبصر والتجارب بالأمور قد يتوهם بعضهم كمالاً في نفسه بذلك واحتياجاً اليه .

«وتجد هؤلاء الاصناف كلهم مترفعين لا يخضعون لصاحب الجاه ولا يتملقون لمن هو اهل منهم . ويستصغرون من سواهم لا اعتقادهم الفضل على الناس . فيستنكف احدهم عن المقصوع ولو كان للملك وتعده مذلة وهواناً وسفهاً ، ويحاسب الناس في معاملتهم اياده بمقدار ما يتوهם في نفسه ، ويحقد على من قصر له في شيء مما يتوهمه من ذلك . وربما يدخل على

نفسه الهموم والاحزان من تقصيرهم فيه ، ويستمر في عناء عظيم من ايجاب الحق لنفسه او إبادة الناس له من ذلك . ويحصل له المقت من الناس لما في طباع البشر من التأله . وقلَّ ان يُسلِّم احد منهم لاحد في الكمال والترفع عليه ، الا ان يكون ذلك بنوع من القدرة والغلوة والاستطالة . وهذا كلُّه في ضمن الجاه . فاذا فقد صاحب هذا الخلق الجاه - وهو مفقود له كما تبين لك - مقته الناسُ بهذا الترفع ، ولم يحصل له حظ من احسانهم ، وقد اجهَّد الجاه لذلك من اهل الطبقة التي هي اعلى منه ، لاجل المقت وما يحصل له بذلك من القعود عن تعاهدهم وغشيان منازلهم ، ففسد معيشته ، ويبقى في خصاصة وفقر او فوق ذلك بقليل ، واما الثروة فلا تحصل له اصلاً . ومن هذا اشتهر بين الناس ان الكامل في المعرفة محروم من الحظ ، وانه قد حوسِب بما رُزق من المعرفة واقتُطع له ذلك من الحظ ،^(١) .

ان اخلاق النفاق والخضوع والتملق والتزلف لها سوق رائجة عند الملوك والحكام . فقد يقع في الدول اضطراب في المراتب من اجل هذا الطراز من الاعمال ، فيرتفع فيها كثير من السُّفالة ، وينزل كثير من العلية بسبب ذلك . فان الدول اذا بلغت نهايتها من التغلب والاستيلاء انفرد منها منبت الملك بملكيتهم وسلطانهم ، ويسُسَّ الآخرون من ذلك حتى صاروا تحت

(١) المصدر السابق صفحه ٩١٢ - ٩١١ .

يد السلطان كأنهم خَوَلَ له . فإذا استمرت الدولة وشمخ الملك تساوى حيئته في المنزلة عند السلطان كل من انتهى إلى خدمته وتقرب إليه بنصيحة واصطنه للقيام بالكثير من مهامه . فإذا كثير من السوق يسعى في التقرب من السلطان بجده ونصحه ، ويترافق إليه بوجوه خدمته ، ويستعين على ذلك باعلان الخضوع والتملق له ولخاشيته وأهل نسبه حتى يرسخ قدمه معهم ، وينظمه السلطان في جملته ، فيحصل له بذلك حظ عظيم من السعادة ^(١) .

لكن هناك فريقاً من الأباء المخلصين يسميهم ابن خلدون ناشئة الدولة - ربما لأن على اكتافهم واكتاف آبائهم قامت الدولة - يربأون بأنفسهم عن هذه الأخلاق المذمومة ويعلنون النكير عليها لما تجره على الدولة من الخراب والدمار . إنهم من أبناء قومها الذين ذلّلوا صعابها ومهّدوا أكتافها ، معتزون بما كان لأبائهم في ذلك من الآثار ، تشعّب به نفوسهم على السلطان ويعتذرون بآثاره ، فيمقتهم السلطان لذلك ويباعدونه ، ويميل إلى المصطنيين الذين لا يعتذرون بقدم ولا يحسون بأي شعور بالإباء أو الترفع ، إنما دأبهم الخضوع للسلطان والتملق والاعتمال في غرضه متى ذهب إليه ، فيتسع جامهم وتعلو منازلهم ، وتنصرف إليهم الوجوه والخواطر بما يحصل لهم من قبل السلطان والمكانته

(١) المصدر السابق ص ٩١٢ - ٩١٣ .

عنه، ويبقى ناشئة الدولة فيها هم فيه من الترفع والاعتداد بالقديم لا يزيدهم ذلك الا بعداً عن السلطان ومقتاً، وإيثاراً لهؤلاء المصطنيعين عليهم الى أن تقرض الدولة^(١).

ان هذا الكلام لابن خلدون يوحى بأنه يخدم خلق التملق والتصنيع الذي كمال له المدح سابقاً، بقدر ما يمدح خلق الشموخ والإباء عند ناشئة الدولة الذي أوسعه الذم والتقرير سابقاً أيضاً وذلك في فصل واحد لا يتجاوز خمس صفحات صغيرة! فما علة هنا التناقض؟ ترى هل كتب النصين في مراحلتين مختلفتين تطورت آراؤه في اثنائهما؟ لا أعتقد ذلك. فالنصان قد كتبا معاً في قلعة بين سلامته عندما ترك ابن خلدون السياسة ودسائسها وأحابيلها لينقطع الى العلم والتفكير. ان الفترة القصيرة التي كتب فيها (المقدمة) لا تكفي لتطوير رأي أو تعديل فكرة. لا سيما وان المتتصفح (للمقدمة) يحس انه يكتب بسرعة لم ترك له وقتاً لمراجعة آرائه وتصحيح ما فيها من أخطاء اسلوبية تنافي الذوق العربي السليم. هناك ركاكات كثيرة في (المقدمة) فوجئت بها لاحقاً وكنت اربا ابن خلدون عنها فكيف لم يتتبه لها، وهو الخطيب المفوّه والكاتب النحير. وانا زعيم انه لو تسنى له ما يكفي من الفراغ لأعاد كتابة (المقدمة) من جديد.

(١) المصدر السابق صفحة ٩١٣.

ويقع ابن خلدون في التناقض نفسه في الفصل الذي يليه والذي تحدث فيه عن القائمين بأمور الدين من القضاة والفتيا والتدريس والإمامية والخطابة والأذان ونحو ذلك». فبعد أن ذكر أن هؤلاء «لا تعظم ثروتهم في الغالب... لأن هذه الصنائع الدينية لا يضطر إليها عامة الخلق، وإنما يحتاج إلى [ذلك] على وجه الاضطرار والعموم... وهم أيضاً لشرف بضائعهم أعزه على الخلق وعند نفوسهم، فلا يخضعون لأهل الجاه حتى ينالوا منه حظاً يستدرّون به الرزق، بل ولا تفرغ أوقاتهم لذلك، لما هم فيه من الشغل بهذه الصنائع الشريفة المشتملة على أعمال الفكر والبدن، بل ولا يسعهم ابتدال أنفسهم لأهل الدنيا لشرف صنائعهم، فهم بمعزل عن ذلك، فلذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب»^(١). هل هناك اطراء للكرامة الشخصية وشعور الإباء أكثر من هذا الإطراء؟ فيبينها يؤكّد في النص السابق بلا مواربة وبعبارات لا تتحتمل للبس أن «الكثير من يتخلق بالترفع والشهم لا يحصل لهم غرض الجاه، فيقتصرُون في التكسب على أعمالهم ويصيرون إلى الفقر والخاصة» واعلم أن هذا الكبر والترفع من الأخلاق المذمومة، إنما يحصل من توهُّم الكمال وان الناس يحتاجون إلى بضاعته من علم أو صناعة، كالعالم المتبحر

(١) المصدر السابق صفحه ٩١٣ - ٩١٤.

في علمه ^(١) - اقول بينما يقرر ابن خلدون ذلك في هذا النص ويُدرج العالم المُتَّبِّحُ في علمه بين أصحاب الأخلاق المذمومة، اذا به في النص الذي ذكرنا قبله يشيد بأخلاق علماء الدين الذين لا يقبلون ان يرِيقوا ماء وجوههم امام الاعتاب السلطانية، بل ينسبهم إلى الإباء وعزّة النفس. فهم «الشرف بضائاتهم أعزّة على الخلق وعند نفوسهم، فلا يخضعونه لأهل الملاه... بل ولا يسعهم ابتذال أنفسهم لأهل الدنيا...» لا تفسير عندي لهذا التناقض الا انه مجرد ضرورة يدفعها العباقرة عندما تثأّل عليهم المعانٰي بسرعة فتضعف الرقابة ويفلت الزمام وتنسلُ أفكار ما كان لها ان تنسلَ عند الرجل العادي المتأني المتشدّد. واذا تنسى لبعض مؤلّاء ان يراجع اوراقه ويعيد النظر فيها فقد لا يتّسنى ذلك للبعض الآخر، لا سيما اذا كان في عجلة من أمره كابن خلدون الذي يرتجّل الكتابة بلا مسودة بل يترك للأفكار حرية التدافع والانشغال لتجري سجيّتها بلا رقابة. وما عليه في هذه الحالة، الا ان يستسلم لشيطانه ويُدوّن ما يملّيه عليه في زخمه مع ما فيه من ركاك و عدم تماست احياناً، وإلا اختل سياق الأفكار ونظم المعانٰي عنده ولسان حاله يقول: «اليوم خر وغداً أمر». ارجوه دعوه في نشوته ولا تقطعوا عليه سيل

(١) المصدر السابق صفحة ٩١١.

الأفكار . افهموا معاناته ولا تفرضوا عليه قوالبكم التي خلقت للعاديين . لا تجدي التفسيرات المتعسفة التي يراد بها الحفاظ على اسطورة وحدة التفكير وانسجامه مع ذاته . ان هذه الوحدة حلم ومثل أعلى لم يدركه أحد . انها هدف قد نقترب منه ولكننا لن نُصيّبها أَجَدْنَا الرمائية . وإلاً فَإِيَّتُونِي بِرَجُلٍ عَبْرِيٍّ وَاحِدٌ سِلِيمٌ من التناقض والاختلاف في جميع أقواله ومعانيه . لا أحد احرص من كنط (Kant) على المنطق وعدم الاختلال ، وفلسفته مثال لفلسفة الأنماط والقوالب ، فهل نجا من التناقض ؟ دعونا من التفسيرات المتمحلاً المتعسفة المصطنعة ولنقل بصراحة ، وبلامواربة ان الرجل لم يتتبّه الى ما وقع فيه من تناقض والسلام . لذا نأخذ الأمور في بساطتها بلا تعقيد ولا افتعال . وما ينطق عن الهوى ؛ ان هو الا وحي يوحى اَن هؤلاء قد أعطونا الكثير ، فلا تضيقوا عليهم الأنفاس اَهُل جِزاء الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ ؟ كل الناس يمكن تَسْقُطُّ معاييرهم وتشير عثراتهم اَن هؤلاء اَنهم من معدن غير معدننا وطينة لا تسمو اليها طينتنا : لا تبحثوا عن الأعماق وأنتم على الشاطئ ، فإنما توجد الأعماق في عرض البحر . وإذا وجدت على الشاطئ ، فإنما هو وجود صناعي مفتعل . لا تُقُولُوا الرجل ما لم يقل ولا تُحملوا عباراته ما لم يقصد اليه بالمحذقة والتقرّر والتمنّط . لا تبحثوا عن الأعماق في غير موضعها للمباهة والتکايس على الأقران ، كما يفعل كثير من النقاد والمتفيهقين

الذين يُشققون الشعر بجذلتهم، بل كما يفعل كثير من المؤرخين الذين يستطون الحوادث ويُحملونها فوق ما تتحمل. دائمًا يطلبون الأعماق حيث لا أعماق. انهم على الشاطئ، ويحسبون انهم في وسط المحيط فيدورون فيه ويدورون حتى تتشدّخ في رؤوسهم بالصخور! وهناك أمثلة كثيرة لذلك لا يتسع المقام لذكرها. وشيخ الأزهر فوارس في هذا الميدان لا يجاريهم فيه احد^(١).

والخلاصة ليس ابن خلدون يدعاً في تناقض وعدم اتساق المعاني. فان «هذا يقع دائمًا لجميع المفكرين وال فلاسفة في منشور كلامهم فضلاً عن أن يقع في منظومه». هذا ما ذكرته سابقاً بقصد تناقض ابن سينا في موقفه من مسألة حدوث النفس^(٢) وهكذا ما قلته أيضاً بقصد تناقض الغزالى في موقفه من العقل ردًا على متقرر متمنطق يكثر أمثاله بين النقاد الذين لا هم لهم إلا تتبع الخطاء الكبار والتنقيب عن هفواتهم، كأعمى يبحث في غرفة مظلمة عن قطة سوداء! دأبهم إثخان الضحية بالجروح والتمثيل بها، ليرضوا فيهم شعوراً كاذباً بالزهو والانتصار! الانتصار على من؟ على من أضاء لهم الطريق ونهاج لهم السبيل.

فهل جزاء الاحسان الا الاحسان؟

(١) ومن أراد ان يستزيد من هذه الفروسيّة، فليرجع الى كتابنا (الفكر العربي في مخاضه الكبير) صفحة ٥٨ - ٦١.

(٢) من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، صفحة ٥٤٢.

قال الناقد المحترم لا فض فوه:

«ولكن اذا تفحصنا جميع مؤلفات الغزالى ناظرين اليها نظره فلسفية صرفاً ومحاولين استجلاء وحدة في التفكير ، لا نستطيع الا ان نُقرَ بأن هناك ما يحملنا على الريب في صحة موقفه من العقل وخلاصه له . فقد لاحظنا فعلا - فيما يتعلق بالعلية - تذبذباً بل تناقضاً في تصريحاته وتصريحاته . فكيف التوفيق اذن ؟ وهل يمكننا ذلك ؟ .»

هذا هو هاجس جميع التقليديين الذين أكبر همهم التوفيق بين الآراء المتعارضة ، والا فهو متذبذب غير مخلص لأفكاره ومعانيه ! هذه هي التهمة التي توجه دائياً لكل من يخرج على الأنماط والقوالب . نعم لقد تناقض ، وما ووجه الغرابة في ذلك ؟ ان كنط فيلسوف القوالب والأنماط والذي يعرف الجميع انه نموذج رائع لا مثيل له في الإخلاص للقوالب والأنماط لم يستطع البقاء ضمن القوالب والأنماط . أنا لا أفهم كيف لا يكون المفكر مخلصاً لآراء ومعانٍ ضجّت بها جميع كتبه وملأ الدنيا تبشيراً بها . انه لم يكتب ما كتب الا لاعلانها والدفاع عنها على دووس الأشهاد . ولعله احتمل الجوع والمرض والهزيمة ، والمصيبة وربما الذل والاستكانة ، في سبيل ما يعتقد انه حق يجب المبادرة بنشره . ضغوط وتوترات تعتمل في نفسه ، ولن تسكن العاصفة حتى يُفرغ الشحنات في كتاب عربي مبين .

ـ ثم يأتي ناقد من معدن غير معدن المؤلف ولا خبر له بشيء من معاناة المؤلف يقتتحم عليه عالمه الموار المتلاطم ويوسعه تقريراً وتجريحاً. أنا لست ضد النقد، ولكني ضد البحث عن القطة السوداء في الغرفة المظلمة. كما أني أتكلم هنا على المبدعين أصحاب الأشراقة والنفحات، لا على التافهين الذين يملاون الصحائف ويبيثونها في المكتبات !

ـ قد تقول: « عاصفة في فنجان ». فالناقد المذكور لم يقل شيئاً يستحق كل هذا الهجوم. لقد كان نقده للغزالى موضوعياً هادئاً ومهذباً لم يخرج فيه عن حدود اللياقة والأدب ». وهذا حق فأنا لا أعني بالذات والشخص وإنما أعني هذا الاتجاه التقليدي الذي يحرص على وحدة التفكير وتجنب الواقع في التناقض. فالتناقض من صميم الوجود الانساني، والانسان متناقض بطبيعة، متقلب في سلوكه وتصرفاته، متعدد في أفعاله، متذبذب في مواقفه وانتهائه، مضطرب في عقائده ومبادئه. والناس متفاوتون في ذلك متفاصلون. ان التناقض مقبول إذا بقي ضمن حدود معينة، ولكنه إذا تجاوز تلك الحدود أصبح مرذولاً وعلامة على مرض عضال.

ـ « إذا أردت ان تطاع فاطلب المستطاع »، هذا ما يقوله المثل الشعبي وهو مثل يقطر بالحكمة ! لا تدرس البشر من قصرك العاجي بل اترك القصر واهبط اليهم من عليائك واستقص

احوالهم كما هي ميدانياً لا كما يجب أن تكون. فإنما المنطق خلق للإنسان ولم يخلق الإنسان للمنطق، والقوالب من صنعنا نحن وليس من صنع الأشياء. الطبيعة لا تعرف القوالب والخطوط المستقيمة، بل كل ما فيها كالمرأة خلق من ضلع أوج، حتى القوانين الطبيعية انقلبت قوانين احصائية، قوانين للأعداد الكبيرة، كقوانين شركات التأمين سواء بسواء لقد فقدت كل ما نسب إليها من يقين وضرورة ولزوم وأصبحت أكثر تواضعاً وأقل غروراً.

إذا أردت أن تبحث عن عدم التناقض فاطلبه في المنطق والرياضية أولاً، لأنها لا يقولان شيئاً جديداً بل هما تحليليان، ثم من العلم ولا سيما علم الفيزياء بعد ذلك. فمع أن العلم تركيبي يأتي بكل جديد، فإنه مدعوم باللحظة والتجربة وسائر مناهج البحث التي سليم بها من الواقع في التناقض. وهكذا فلا تناقض في العلم والرياضية. ولئن كانت الهندسات اللاقليدية تناقض هندسة أقليدس فضلاً عن تناقضها فيما بينها، فليس ذلك بقادة فيها، لأن كل هندسة منها وضمن نظرياتها هي سليمة من أي تناقض. إنها جميعاً هندسات تحليلية اختلفت منطلقاتها فاختلفت نتائجها ولكن كلاً منها لا تقل ترابطاً وتماسكاً في أجزائها الداخلية عن أي هندسة أخرى. وهكذا فما عدا المنطق والعلم والرياضية فإنما هي مذاهب تختلف فيها الأقوال ومدارس

تنازعها الآراء . لا مذاهب في العلم ولا مدارس . فان العلم واحد ، وما المدرسية سوى مرحلة قدية تخطّاها منذ زمن طويل . هذا أهم ما يُفرق بين الفلسفة والعلم ، وكذلك لا مذاهب في الرياضة الا في الحدود التي ذكرنا . وإذا كان المنطق منطقين : أحدهما صوري والآخر تجاري ، أحدهما تحليلي والآخر تركيبي ، فإن أحدهما يتبع الرياضة والآخر يتبع العلم . والخلاصة ان العلم واحد والمنطق واحد والرياضية واحدة ، وما عدا ذلك كثير وكثير . فالمنطق والرياضية لا تناقض فيها لأنّها تحليليان والعلم لا تناقض فيه لأنّه صناعي مفتعل من عمل الإنسان لا من عمل الطبيعة . فالطبيعة عوجاء رقطاء لا استقامة فيها كلا ولا دقة ولا كمال ، فلا تطلبوا منها أكثر مما تستطيع ان تعطي . دعوا المثل والأحلام وشمروا عن سواعد الجد وتناولوا الأشياء كما هي في ذاتها ، لا كما تصورها لكم المثل والأمني والأحلام .

لقد تناقض أفلاطون مع ذاته وتناقض أرسطو ، وتناقض الفارابي وابن سينا والغزالى ، وتناقض أوغسطين والأكوييني ، وديكارت ... وتناقض العرب والعجم والأنس والجبن . فما دام الإنسان يدور في فلك ما لا يزال موضع خلاف ونزاع - أي خارج نطاق العلم والرياضية والمنطق - فهو عرضة للتناقض والتذبذب وعدم انسجام الأقوال والأفعال . هذا هو الدرس

الذي استخلصته من تناقضات ابن خلدون. وهكذا كنت قد استخلصته من تناقض الغزالى. فقد قلت في السبعينات من هذا القرن في تعقبي على الناقد المحترم الذي ينتقد تذبذب الغزالى:

«وإني لأتساءل الآن: لم التوفيق؟ ما معنى هذا المحرص الشديد على «استجلاء وحدة التفكير» والجمع بين الآراء المتعارضة عند الغزالى في موضوع العقل ما دام الغزالى نفسه لم يحرص عليه؟ هل يجب أن تكون غزاليين أكثر من الغزالى؟ نعم، لقد تناقض الغزالى؛ وما يضيره في ذلك؟ وهل سليم فيلسوف قبله أو بعده من التناقض، بل هل نسلم نحن في حياتنا اليومية من المواقف المتعارضة والمتناقضه من الشيء الواحد؟ وهل نظام الحياة والعالم وحدة منسجمة متناسقة كقواعد المنطق؟ إن التناقض ظاهرة عامة عند جميع الفلاسفة والمفكرين والعلماء^(١). فالفيلسوف – نظراً إلى حساسيته العقلية المرهفة – هو قمة الصراع بين العقائد والأفكار والمذاهب. فيه تلتقي تيارات مختلفة واتجاهات متباعدة تقلّ حدتها تبعاً لنضجه العقلي وتطور تفكيره وظروف حياته وبيئته والمرحلة التاريخية والحضارية التي يعيش فيها. لندرس الفيلسوف كما هو لا كما نريد أن يكون هكذا ينبغي في نظرنا أن تكون الدراسة

(١) فقط عندما يتأحكون ويتفلسرون أي يخرجون عن التزامهم العلمي.

الوضعيّة والموضوعيّة للفلسفه. فالدراسة المعياريّة لا تجدي ولن تجدي هنا كلا ولن تجدي. إننا اذا اخفينا ظاهرة التناقض عند الفيلسوف بأحابيل المنطق أخفينا حقيقة هامة من حقائق مذهبة الذي تهتم بدراسته. وهذه الدراسة لا تكون بالتهرب من بعض الضواهر التي لا يقرّها جهاز معقد من المنطق المصطنع، بل بالتصدي لها والأخذ بتلابيّها. ان الفيلسوف انسان كسائر الناس يخضع ثناً يخضعون له من أزمات وموجات ومازق، إن لم يكن أشد منهم خضوعاً لها نظراً الى حساسيته المرهفة كما قلنا: فهو يتقلب مثلهم بين الشك واليقين والإلحاد والإيمان، ويعترىه ما يعترىهم من قبض أو بسط، وخوف أو رجاء، وقلق أو طمأنينة، كما يصيبهم ما يصيبهم من إقبال على الحياة أو نفور منها، ومن شعور بالوجود أو بالضياع، بالقوة أو بالضعف، بالكبراء أو بالانسحاق الخ. وكلها نوبات ودورات ترك آثاراً واضحة في تفكيره وموافقه. فهو ليس قالباً جامداً أو نظاماً متجمداً كالمنطق. إنه سيلان وصيروة وديومة، إنه اضطراع وتناقض، إنه حياة.. وبرغم جميع محاولات التوفيق التي قام بها محقق كتاب (القسطناس المستقيم) في تقديمه لهذا الكتاب، فإنه يعترف باستمرار الصعوبات، لا فيها يتعلّق بسلطة العقل ذاتها... بل في مدى هذه السلطة ونظامها^(١).

(١) من الفلسفه اليونانية الى الفلسفه الاسلامية صفحة ٦٤٨ - ٦٤٩.

صادر لدى منشورات عويدات

وهكذا فإنما الواقع هو المعيار ، ولا تُلْقِب بالاً إلى وساوس المنطق وما فيه من قواعد وأسرار ، إنه لا يصلح للحياة فكل شيء فيه بمقدار ، واخته الرياضة من نفس المعدن والنّجّار ، فلا تغرّتك المظاهر والأشكال كسائر الأغمار والأغرار ، فإنما الواقع هو المعيار ، ولا يتعارض هذا في شيء مع ما تعتقد عليهما في بناء صرح العلم من آمال كبار ، فإنما العلم من عمل الإنسان وصنع الأفكار ، ولكن عالم الواقع شيء وشي آخر ما في الكتب والأسفار ، فإنما الواقع هو المعيار .

فتفكرُوا يا أهل البصائر واعتبرُوا يا أولي الأ بصار !!

مصادر الكتاب

- ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة. تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي: الطبعة الأولى. أربعة أجزاء لجنة البيان العربي القاهرة ١٩٥٧ - ١٩٦٢.
- د. التدمري (عبد السلام): مجلة الفكر العربي العدد ١٦ بيروت ١٩٧٨.
- جيب (هاملتون): دراسات في حضارة الإسلام. ترجمة د. احسان عباس ود. عباس نجم ود. محمود زايد. دار العلم للملائين بالتعاون مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر بيروت - نيويورك ١٩٦٤.
- الخصري (ساطع): دراسات عن مقدمة ابن خلدون. طبعة موسعة دار المعارف بمصر ١٩٥٣.
- د. الخشاب (مصطفى): علم الاجتماع ومدارسه. المدارس الاجتماعية المعاصرة. الكتاب الثالث. دار المعارف ١٩٧٩.
- د. دليلة (عارف): انظر كلمته في ابحاث الندوة العالمية

الاولى لتأريخ العلوم عند العرب المنعقدة بجامعة حلب من ٥ - ١٢ نيسان (ابريل) ١٩٧٦ .

- د. الدوري (عبد العزيز) انظر كلمته في اعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ - ٦ يناير ١٩٦٢ .

- ديورانت (ول): قصة الحضارة. الجزء الثاني من المجلد الثاني ترجمة محمد بدران. الادارة الثقافية في جامعة الدول العربية. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة ١٩٥٣ .

- سارتون (جورج): تاريخ العلم الجزء الثاني. ترجمة لفييف من العلماء. دار المعارف بمصر ١٩٥٩ .

- د. عروة (أحمد) انظر. كلمته في: الندوة العالمية الرابعة لتأريخ العلوم عند العرب المنعقدة بجامعة حلب ٢٥ - ٢١ نيسان (ابريل) ١٩٨٧ .

- العروي (عبد الله): العرب والفكر التاريخي. دار الحقيقة بيروت ١٩٧٣ .

- عنان (محمد عبد الله): ابن خلدون، حياته وتراثه. الطبعة الأولى مطبعة دار الكتب المصرية ١٢٥٢ هـ - ١٩٣٣ م .

- د. عيسى (علي أحمد): أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ - ٦ يناير ١٩٦٢ .

- د. مرحبا (محمد عبد الرحمن): من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية. منشورات عويدات. الطبعة الثالثة بيروت ١٩٨٠ .

الفكر العربي في خانقته الكبيرة - أصوات من
السيكوسوبوديناميكا . دار الجليل بيروت ١٩٨٥ .

- د. مؤنس (حسين) : الحضارة . سلسلة عالم المعرفة عدد ١
الكويت ١٩٧٨ .

- د. نور (محمد عبد المنعم) : أعمال مهرجان ابن خلدون
المنعقد في القاهرة من ٣ - ٦ يناير ١٩٦٢ .

فهرس

| | |
|-----|--|
| ٥ | المقدمة |
| ١١ | ترجمته وعصره |
| ١١ | ١ - ترجمته |
| ١٥ | ٢ - عصره |
| ٢١ | آثاره وأسلوبه وشخصيته |
| ٢١ | ١ - آثاره |
| ٢٤ | ٢ - أسلوبه |
| ٢٨ | ٣ - شخصيته |
| ٣٣ | علم التاريخ |
| ٣٤ | ١ - اليونان |
| ٣٨ | ٢ - العرب |
| ٥١ | ٣ - ابن خلدون |
| ٦١ | الأسباب المؤدية الى الواقع في الخطأ في التاريخ |
| ٢٣٧ | |

| | |
|-----|--|
| ٦٦ | المعايير التي يقترحها ابن خلدون لتمحيص الاخبار |
| ٦٨ | - حاجة المؤرخ الى علم العمران |
| ٧٢ | علم العمران |
| ٧٧ | العوامل المؤثرة في العمران |
| ٧٧ | ١ - الاقليم |
| ٧٩ | ٢ - السياسة |
| ٩٤ | ٣ - الدين |
| ١٠١ | ٤ - الاقتصاد |
| ١١٣ | ٥ - العلم والتعليم |
| ١٢٦ | ٦ - التقليد والمحاكاة |
| ١٣٩ | الصحة والحضارة في مقدمة ابن خلدون |
| ١٥٢ | الأخلاق في مقدمة ابن خلدون |
| ١٦٣ | الأخلاق والجغرافيا |
| ٢٣٤ | مصادر الكتاب |

مشرفات عريданات ١٩٨٩ / ٩٤٤

للمؤلف
لدى منشورات عويدات

- الإنسان (ترجمة عن الفرنسية) تأليف جان روستان ١٩٦٥.
- المسألة الفلسفية - طبعة ثالثة ١٩٨٨.
- مع الفلسفة اليونانية - طبعة ثالثة ١٩٨٨.
- أينشتاين - طبعة أولى ١٩٨٣.
- الكندي - طبعة أولى ١٩٨٤.
- جديد في مقدمة ابن خلدون - طبعة أولى ١٩٨٩.
- أصالة الفكر العربي - طبعة أولى ١٩٨٢.
- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - طبعة ثالثة ١٩٨٤.
- الجامع في تاريخ العلوم عند العرب - طبعة أولى ١٩٨٨.

MOHAMMED A. MARHABA

**Professeur de philosophie
à l'Université Libanaise**

**REFLEXIONS SUR
IBN KHALDOUN**

EDITIONS QUEIDAT

Beyrouth - Paris



كثيرون كتبوا في (مقدمة) ابن خلدون ولكنهم جمِيعاً يقلدون بعضهم بعضاً ويكرر اللاحق منهم السابق بلا جدید ولا اصيل، واننا اذ نقدم هذه الدراسة الوجيزة لقراء العربية فاننا لا نبغي تعریفهم كشوفه في فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع وهي كشوف كتب الكثیر عنها - بقدر ما نبغي ان نلفتهم الى ناحيتين ظلتا مجهولتين في تراثه وهما فلسفته الخاصة في الصحة والحضارة وأراؤه الرائدة السباقة في علم الاخلاق. فلأول مرة في تاريخ الفكر العربي والانساني لا ينطلق ابن خلدون في دراسته للأخلاق من تأملات وشطحات ميتافيزيقية على طريقة الفلاسفة التقليديين من يونان وعرب، وانما هو ينطلق من معطيات وحقائق وضعيّة علمية تجعله على رأس أصحاب

الاتجاه العلمي في دراسة الأخلاق. ولذلك سنمر نواحي انتاجه الكبير التي أشاعت دراسة وتحقيقاً وطويلة نسبياً عند آرائه في الأخلاق. فلعل في مذ ٣٨ يحفز الباحثين على اعادة قراءة (المقدمة) مرة اخر ٣٧ ٣٥ على دررها فعسى أن يجد احد الغواصين دراً جدي ٣٥

Katholische Akademie

